أوليفييه روا

الإسلام والعلمانيّة



ترجمة
صالح الأشمر



الإسلام والعلمانية

أوليفييه روا

الإسلام والعلمانية

ترجمة

صالح الأشمر



Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*

الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2016

ISBN 978-6-14425-863-7

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114–2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Développement International et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut français / Ministère français des affaires étrangères et du développement international.

المحتويات

تمهيد

العلمانية وهوية فرنسا

يثير النقاش الدائر حالياً في فرنسا معركةً كلامية بالغة العنف تتعدّى النقاش الفكري ولا تتورَّع عن مهاجمة الأشخاص[1]؛ فإلى القانون الذي يحظر ارتداء الحجاب وإبعاد الدُّعاة عن فرنسا، تنضاف

---

[1] هكذا، خلال الحملة الصحافية على طارق رمضان، التي شغلت وسائل الإعلام عام ٢٠٠٤، أشار عدد مُعتبَر من المقالات إلى أن رمضان رجل "جميل". ما علاقة ذلك بنقاش فكري؟ الفكرة المضمرة (والمسيحية جداً) تُحيل بالتأكيد على جمال الشيطان، أي براعة الإغواء. ذلك أن رمضان، على ما يقولون لنا، يمارس خطاباً مزدوجاً ونحن مُغفَّلون لأنه يغوينا، نحن المثقفين العلمانيين وشبان الضواحي. من حُسْن الحظ أن المحققين الشجعان حاضرون هنا للمراقبة والمعاقبة، مثل كارولين فورست، مؤلفة كتاب **الأخ طارق**، التي كتبت تقول: "سوف يتعيَّن علينا إجراء الحساب الختامي لتواطؤ كل هؤلاء الذين شجّعوا نفوذ الدُّعاة أمثاله". (مجلة **الأكسبرس**، ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤). غير أنّ ما يقوله رمضان يتّصل عملياً بالنقاش الفكري وينبغي أن يؤخذ على هذا المحمل. وعندي أن ما يُسمّى اللغة المزدوجة إنما يقوم على نوع من التناقض الفكري عند رمضان، تناقض يمثل كل أهميته كما سنرى في هذا الكتاب. لكن منذ متى كان التناقض الفكري مستحقاً للعقوبة وقابلاً للمضاهاة بسوء النية؟ هذا موضوع آخر قديم من مواضيع محاكم التفتيش المسيحية لدى أصحابنا المدافعين عن العلمانية...

مئات الآراء الحرّة والمقالات الافتتاحية في الصحف وعدد كبير من الكتب الأكثر رواجاً التي سرعان ما انحرفت إدانة الأصولية فيها نحو الهجوم المنظّم على المسلمين والإسلام بوجه عام: لقد احتل "الخطر الإسلامي" أغلفة المجلات[1]. هذا العنف المشبوب، الذي سَمّاه بعضهم في الآونة الأخيرة "رُهاب الإسلام"[2]، والذي يصدر عن أوساط متباينة جداً على الصعيد السياسي، يظهر بوضوح أن مسألة الإسلام في فرنسا اليوم هي مسألة شبه وجودية: يبدو الإسلام وكأنه يطعن في هويّة البلاد نفسها أو على الأقل في طبيعة مؤسّساتها؛ ما يستدعي التعبئة للدفاع عن "القِيَم الجمهورية" وعن "العلمانية".

---

١ لكي نذكر مثالين فقط، نشير إلى أن كتاب شاهدورت جافان، **ما الذي يفكر فيه الله بشأن أوروبا؟** Chahdortt Djavann, *Que pense Allah de l'Europe?* (غاليمار، ٢٠٠٤ (Gallimard, 2004) وكتاب كريستوف دوبوا وكريستوف دلوار، **الإسلاميون أصبحوا هنا** Christophe Dubois et Christophe Deloire, *Les islamistes sont déjà là* (ألبان ميشال، ٢٠٠٤ (Albin Michel, 2004) كانا ضمن قائمة الكتب الأكثر مبيعاً طوال خريف العام ٢٠٠٤، وفاقا في مجموع المبيع كل الكتب الأخرى حول الإسلام. إن الفكرة القائلة بأن الخطاب النقدي ضد الإسلام هو خطاب أقلية ويكافح ضد اللغة الخشبية، هي فكرة خاطئة بالتأكيد: طُبع من كتاب أوريانا فالاّسي، الذي يتبنّى خطاب الأقلية المستاءة نفسه، أكثر من مليون نسخة في إيطاليا. وتكشف المقالات الصحافية والمناقشات التلفزيونية عن لهجة حربية (مثل مقال "تحقيق حول أعداء الجمهورية"، في مجلة **الإكسبرس** بتاريخ ٢٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، أو تحقيق "من هو طارق رمضان حقاً؟"، الذي بثته قناة فرنسا الثانية ضمن برنامج "مبعوث خاص" في الثاني من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤).

2 Voir Vincent Geisser, *La Nouvelle Islamophobie*, La Découverte, 2003; Xavier Ternisien, "Du racism anti-arabe à l'islamophobie", *Le Monde*, 10 octobre 2003.

ولكن لِمَ يتركّز النقاش حول الهوية الفرنسية على الإسلام؟ للعلمانية المناضلة تاريخ طويل؛ فقد كانت في حالة حرب ضد المدرسة الخاصة الكاثوليكية منذ عام ١٩٠٥ (ولا توجد حتى الآن مدارس خاصة مسلمة بكل معنى الكلمة). وتزخر البلاد اليوم بالفِرق الدينية ذات الولاء المسيحي وبالكنائس الإنجيلية من كل جنس ولون بعيداً عن أجران الماء المقدّس الكاثوليكية. هل يشكّل الإسلام تهديداً إلى هذه الدرجة، أم إن الهوية الفرنسية بلغت من التأزُّم حدًّ أنَّ بضع مئات من الفتيات المحجّبات والدُّعاة الملتحين يمكنهم القضاء عليها؟ ينبغي نقل النقاش إلى موضعه في تاريخ العلمانية الفرنسية، التي وجدت أفصح تعبير عنها في قانون عام ١٩٠٥ القاضي بالفصل بين الكنيسة والدولة. آنذاك كان العدوّ هو الكنيسة الكاثوليكية (الإكليروسية، ذاك هو العدو)، واليوم حلَّ الإسلام محلّ الكاثوليكية، لكن السؤال الأهمّ هو معرفة إن كان ثمة استمرار أم قطيعة؟ في العمق، هل يعتمد النقاش حول الإسلام على المكان الذي يحتله الدينيُّ في مجتمعنا، أو أن الإسلام، على الرغم من مظاهر الاستمرار، هو كما يُدرَك اليوم دينٌ جديد مختلف ينطوي على تهديد نوعيّ؟ في هذه الحالة، هل يرجع ذلك إلى نوعيّة اللاهوت المسلم، أم مردُّه، على نحو أكثر اتضاعاً، إلى حقيقة أن الإسلام هو دين المهاجرين؟ مما يُلقي على بلادنا تلقائياً ظل النزاعات الدائرة في الشرق الأوسط. من البديهي

أن كل ذلك يختلط، وهذا أمر لا مفرّ منه، نظراً إلى أن الإسلام في الغرب هو من وجهة نظر ديموغرافية نتيجة هجرة حديثة إرادية وكثيفة قادمة من بلدان مسلمة، ولا جدوى من تقديم البراهين على وجود تقليد قديم خاص بالحضور المسلم والاتصالات مع الإسلام فإن ذلك لن يُغيّر الإدراك الحالي للمسألة في شيء. ولكن إذا ما كانت الهجرة أو الشرق الأوسط هما اللذان يسببان مشكلة فَلْيُقَلْ ذلك بوضوح ولْيُكَفَّ عن إضجارنا بالآيات القرآنية. وإذا كان الأمر لا يتعلّق إلا بالإسلام فينبغي الكفُّ عن إدراك الإسلام من خلال الضاحية، والضاحية من خلال الإسلام.

غير أن المسألة أبعد من ذلك بكثير. ذلك أن حملة الترهيب غير المبرّر من الإسلام التي نشهدها اليوم تُسهم في إعادة تكوين المشهد السياسي والفكري الفرنسي، إذ نجد فيها العديد من المكوّنات المتنافرة. ولا شك في أن أكثر الناس عداءً لوجود المهاجرين وللإسلام في آن هم أولئك الذين يرون أن الإرث المسيحي يشكّل جزءاً من الهوية الفرنسية والأوروبية، وبناءً على ذلك يرون أن الإسلام غير قابل للاندماج، حتى في شكل "علماني" (أوريانا فالآسي، ألان بزانسون، ألكسندر دل فال). وهذا هو الموقف التقليدي لليمين المسيحيّ ولليمين المتطرّف (الذي غالباً ما يضيف إلى ذلك بُعداً "عِرقياً" لا بل "عنصرياً" يتبدّى في كتاب أوريانا فالآسي). ولكن، إلى هذا العداء، ولنقُلْ

التقليدي، إزاء الإسلام ينضاف اليوم عداء الأوساط التي تدّعي الانتماء إلى الجمهورية والعلمانية، والتي لا تقاتل المهاجرين بل ما تتصوّر أنها أصولية أكثر تهديداً مما كانت عليه نظيرتها الأصولية المسيحية (هذا معنى الهجمات التي يتعرّض لها طارق رمضان من قِبل كتّاب مثل كارولين فورست). في هذه الحملة، التي يقودها بوجه خاص أناس من اليسار، يتبيَّن خطان: خط المتشائمين، الذين لا يؤمنون بوجود إسلام علماني، وخط المتفائلين، الذين يميلون بالعكس إلى تشجيع، لا بل بعث، إسلام ليبرالي، علماني، وفرنسي حقاً. يضمّ هذا الفريق عدداً كبيراً من رجال السياسة اليساريين (ديدييه موتشان، مانويل فالس). غير أن بعض "الجمهوريين" الذين قطعوا صلتهم باليسار الذي ينتقدون منذ زمن بعيد افتتانه بالعالم الثالث (بيار- أندريه تاغييف، ألان فنكيلكروت) يرون أن الأصولية وحدها ليست سبب المشكلة بل علاقتها مع النزعة العالمثالثية، ومعاداة الصهيونية، لا بل معاداة السامية، فضلاً عن علاقتها باليمين المتطرّف (هذا ما يسمّونه التحالف الأحمر - الأخضر - الأسمر). في نظر هؤلاء تتماهى الضاحية بالفلسطينيين، وتعكس الطائفية نزاعاً كونياً. وهم يدينون المنتدى الاقتصادي والاجتماعي لاستقباله طارق رمضان، ويدينون الندوة الشهيرة ضد العنصرية التي نظمتها الأمم المتحدة في دوربان عام ٢٠٠١ لاتّهامها إسرائيل بممارسة سياسة عنصرية. هنا، ليس الإسلام

في حد ذاته هو الذي يسبّب مشكلة بل البُعد "العربي" للهجرة – المفترض تالياً أنه مؤيّد للقضية الفلسطينية ومعادٍ لإسرائيل. في الجهة المقابلة، ما زال قسم من اليسار وأقصى اليسار ملتزماً بالدفاع عن العالم الثالث والمضطهدين، ويؤكّد على البُعد الاجتماعي والاستعماري الجديد للنزاعات الدائرة حالياً (ألان غريش، فرنسوا بورغا): في الواقع، يرى هؤلاء الذين يشجبون بالتأكيد أي تداخل مع اليمين المتطرف أن الفصل هنا هو بين الجنوب والشمال، بين البلدان النامية والعالم الثالث، بين الفقراء والأغنياء. ثم إنّ المناقشات التي عصفت بالحركة ضد العنصرية ومن أجل الصداقة بين الشعوب (MRAP) في مؤتمرها المنعقد في كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٤ توضح المسألة بجلاء: هل يجب إدراج النضال ضدّ رُهاب الإسلام في إطار النضال ضد العنصرية؟ هل الإسلام جزء من هوية عِرقيّة وثقافية، أم مجرّد دين بسيط؟ وعلى ذلك تخفي إدانة الأصولية أهدافاً ورهانات أخرى، إذ إن وصمة "الأصولية"، العملية جداً في السجال، تُعزَى إلى الخارج. وعندما يُصار إلى حثّ المسلمين على تبنّي إسلام مُصلح وليبرالي، يُنتظر منهم أن يتموضعوا وفقاً لدائرة التحليل الذي رُسِمَ لهم من دون أن يتساءلوا عن فحوى ممارستهم ومعنى خياراتهم المتعلّقة بالهويّة. إذاً، يمكن القول بمنتهى الوضوح إن كل ما يتّصل بتوكيد للإسلام على نحوٍ جَليّ (وليس تفاخرياً بالضرورة)

يُعدّ مقدّمة لأصولية خطرة.

هكذا نشهد تشوّشاً في عناصر الفصل والتمييز التقليدية وبروز حلف علماني مقدّس بين تيارات كانت متعارضة في الماضي. أوائل القرن العشرين، كان هؤلاء يرون في أوروبا أرضاً مسيحية وينبذون "المشرّدين" اليهود ويعترضون على العلمانية الجمهورية أيضاً[١]. هؤلاء المسيحيون الهويّتيون يرفضون الإسلام، لكنهم في معارضتهم لزواج المثليين وانتقاداتهم لـ"شطط" الحركة النسوية يجدون أنفسهم على وفاق مع "الأصوليين" المسلمين، ضد يسار ليبرالي يدافع عن الأقليّات الجنسية لكنه بات يطرح تساؤلات حول الأقليات الدينية. ونجد اليوم قسماً من اليسار العلماني الذي دافع، في ثمانينيات القرن الماضي، عن حقوق المهاجرين ضد الجبهة الوطنية [اليمينية المتطرّفة] يستنكر إشهار أبناء هؤلاء المهاجرين هوية مسلمة، ويتّخذ أحياناً، على الرغم منه، مواقف كانت تتخذها الجبهة الوطنية، ولكن مع راحة الضمير التي يشعر بها أولئك الذين يعدّون أنفسهم معادين للعنصرية[٢]. في الماضي

١ مثل جريدة لا كروا *La croix* في تلك الأيام. كذلك كان يوجد معادون للأكليروس لاساميون، وهذا تقليد موروث نجده اليوم لدى جوسلين بزكورت Jocelyn Bézecourt على سبيل المثال، وهي عضو في اتحاد النسوة العلمانيات، وتكتب على موقعها www.atheisme.org

٢ في آذار/ مارس ٢٠٠٤، وزّعت الممثلة المحلية لاتحاد مجالس أهالي التلاميذ في المدارس العمومية (Cornec)، في إحدى مدارس بلدة درو Dreux، منشوراً يتحدث عن "جماعة من الصبيان يلاحقون في شوارع المدينة الفتيات غير المحجّبات" والشعارات المنتشرة في المباني: "درو للمسلمين" (كانت هذه بالضبط إحدى =

كان يُغضّ النظر عن بعض الممارسات الدينية المرتبطة بثقافة مهاجرة (الخروف الذي يُنحَر أمام المبنى السكني في عيد الفطر) غير أنها تصبح غير محتملة عندما تندرج بصورة نهائية في مشهد المجتمع الفرنسي كتأكيد على إيمان منفصل عن كل ثقافة أجنبية (أُجبرت محلات فران بري[1] التي تبيع منتجات حلال في بلدة إفري على الإقفال نتيجة للضغوط). لقد تحطّمت كليانية اليسار على محكّ الإسلام. على النقيض من ذلك يهاجم قسم آخر من اليسار رُهاب الإسلام ويدافع عن ارتداء الحجاب في المدارس (جماعة "مدرسة لكل الصبيان ولكل البنات" وقلّة من الناشطات في الحركة النسوية مثل فرنسواز غاسبار) دفاعاً أكثر ارتباطاً بحقوق الأفراد منه بتبرير التعدّدية الثقافية، التي تبقى، مهما يقل المشهّرون بها، غائبةً عن المشهد الفرنسي. لكن لا بد من الإشارة إلى أن عدداً متزايداً من قُدامى المنادين بـ"إدماج المهاجرين" في المجتمع الفرنسي يتخذون اليوم مواقف يمينية جداً[2]. أما أولئك

= مقولات الحملة الانتخابية للجبهة الوطنية في درو في الثمانينيات). على سبيل التوضيح نذكر أن الاتحاد الإقليمي أقدم جرّاء ذلك على حل الشعبة المحلية، كما أن الرابطة الدولية المناهضة للعنصرية واللاسامية (Licra) أدانت المنشور.

1 Franprix hallal d'Evry.

٢ حالة ميشال تريبالا مثيرة للاهتمام. هذه السيدة المختصة بعلم إحصاء الشعوب [ديموغرافيا] نشرت في عام ١٩٩٦ كتاباً بعنوان **من الهجرة إلى الاندماج** يدعو إلى التفاؤل بصورة مدهشة: الأمور في أحسن حال والمهاجرون سوف **يصنعون فرنسا** (عنوان كتاب آخر للمؤلفة). بعد مرور خمس سنوات (مُدّة قصيرة بالنسبة إلى ديموغرافي) كتبت بحثاً بعنوان درو، **مدينة في قلب الانزعاج الفرنسي**، وهو مؤلف لا يقل تطرُّفاً عن الأول ولكن بالمعنى المعاكس: "بدفعة واحدة الأمور تسير على نحو سيّئ، =

الذين يرون في "الإسلامية - التقدمية" تقارُباً جديداً بين أقصى اليسار وأقصى اليمين، ويعتبرون معاداة الصهيونية نوعاً من معاداة السامية، فإنهم يجدون صعوبة في الدفاع عن علمانية صافية وقاسية في الوقت الذي تتبلور فيه طائفية يهودية دينية وأرثوذكسية [أي أصولية يهودية] في فرنسا وحيث يشهد المجتمع الإسرائيلي نقاشاً حول العلاقة بين المواطنية والعِرقية والدين[1]. في جميع الأحوال بات أولئك الذين يرون أن المسألة الأساسية كانت على الدوام مسألة الهجرة، أي المسألة العِرقية (بل العنصرية)، يقفون في صفّ هؤلاء الذين يعتقدون أنّ المسألة المركزية هي الدين: إنها مقولة (وإدانة) "التطييف" الذي يوحّد كلا التيارين. الهجرة ومكان الإسلام مرتبطان، حتى وإن قاد هذا الارتباط إلى الانسلاخ

= ما عاد الناس يتعاشرون، ولا يتزاوجون (ملاحظة تبدو ذاتية في نظر شخص، مثلي، يسكن في المدينة موضع البحث)". ما الذي حدث إذاً بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٠؟ أي حدث يجهله عامة الناس (والعديد من المختصين) دفع فرنسا في حمأة فسخ الزواج مع المهاجرين؟ إما أن ميشال تريبالا لم ترَ شيئاً يحدث ويجب الحكم على تجربتها الراهنة قياساً على عدم احترافيتها السابقة، وإما أن نظرة ميشال تريبالا إلى العالم هي التي تغيّرت. لكن كان يجب أن يُقال لنا ذلك.

١ يبلغ عدد التلاميذ المسجلين في المدارس اليهودية الخاصة ٣٠ ألفاً. ("لائحة المدرسة اليهودية في فرنسا"، لارش، العدد ٥٥٥، أيار/ مايو ٢٠٠٤). في المقابل لا يوجد سوى بضع عشرات من التلاميذ في مدارس مسلمة. لا قيمة للذريعة القائلة بأن المسلمين فقراء جداً بحيث لا يمكنهم تمويل مدارس خاصة: كان من السهل طبعاً إيجاد رعاة من الخليج لتمويل مدارس مسلمة كهذه. في المقابل، تلعب طبيعة الرابط الطائفي دوراً حاسماً، ما يثبت، بالعكس، عدم وجود طائفة إسلامية، لغياب التضامن بين المسلمين الفرنسيين في العمل الاجتماعي والثقافي. وما حالة المجلس الفرنسي للعبادة المسلمة، الذي تأخذه وزارة الداخلية (والعبادات) على عاتقها، إلا مثال جيد على هذه المقاومة التي يبديها المعنيون لاعتبارهم طائفة.

تدريجياً عن الواقع، كلّما قلّ اعتبار الأجيال الجديدة المتولّدة من الهجرة لأنفسهم كورثة لثقافة أصلية.

ثمة عنصر آخر نشأ في فرنسا من شروع مسلمين في الكلام بصفتهم مسلمين. كان مهاجر السبعينيات صامتاً. كانوا يتكلمون نيابةً عنه. في الثمانينيات عندما كان أبناء المهاجرين من شمال أفريقيا[١] يخرجون من ضواحيهم كانوا يردّدون الخطاب السائد آنذاك حول الاندماج، بدل الدفاع عن الاختلاف، ما لم يكن في لون البشرة: كانوا قبل كلّ شيء معادين للعنصرية، أي ضد أي سِمَة غيرية، وكانوا يرفضون كل تطييف ولا يرجعون إلى الإسلام. كانت تلك طبيعة المسيرة التي نظمها أبناء المهاجرين هؤلاء عام ١٩٨٣، وما زالت هي المنحى الذي تسلكه الحركة المناهضة للعنصرية[٢]، المتحدّرة من حركة ١٩٨٣ ولكنها اليوم منفصلة عن الضواحي. في ما بعد ظهر في التسعينيات خطاب إسلامي منظّم مثّلته شخصيتان: الأولى الداعية السلفي الملتحي، ذو الجلاّبية البيضاء واللّكنة الواضحة، القادم من الشرق لكي يرتاد الضواحي المتحوّلة إلى محميّات محظور دخولها؛ والثانية هي المثقف المتأنّق الذي يتكلم الفرنسية بطلاقة، والمدافع عن اختلاف أساسي يتمثل في إيمان يعلن عن نفسه متباهياً من دون مركّب

١ يُطلَق عليهم لقب Les beurs.

2 SOS - Racisme.

نقص. وإذا ما حكمنا بمقتضى الكتابات المنشورة حديثاً نجد أن هذه الشخصية الثانية المجسّدة بطارق رمضان هي الأكثر إثارةً للقلق: لا ريب في أن "اللغة المزدوجة" التي تؤخذ على رمضان إنما يُراد بها ردّ كلامه إلى مواعظ الأول وإنكار كل ما يتعلّق بإعداد وتطوير خطاب هو بطبيعة الحال خطاب سلفي في الأصل[1]. غير أن هذا العمل على الخطاب السلفي، الذي يسهم به رمضان، لا يُراد الإصغاء إليه. على أن ذلك يطرح مسألة أساسية؛ هي ما نشاهده في جميع الأديان التوحيدية الغربية من بروز أشكال جديدة من التديّن، طائفية كلها (لكن من طائفة دينية صافية) وإقصائية (ثمة خط فاصل بين الناجين والهالكين) وتضمينية (على المؤمن أن يقيس كل مظاهر الحياة بمقياس الدين). ويشعر المجتمع الفرنسي بالقلق حيال الفرق الدينية المنشقة والميل شديد إلى سنّ قوانين ضدها كما هو الحال تجاه الإسلام. هنا تندرج التحفظات حيال الإسلام في سياق متصل من الحذر حيال الأديان، يفاقمه ظهور جماعات جديدة من المؤمنين الذين لا يشعرون أنهم معنيون

١ في عدد خاص ("الإسلام في فرنسا، ٢٠٠٤") نشرت مجلة سيتي *Cités*، التي يديرها إيف- شارل زرقا رسماً كاريكاتورياً لمسلم يدير ظهره للجمهورية، وهو عمل مثير للاهتمام نظراً إلى غموضه؛ الأصولي الظاهر في الرسم عربي قادم من الشرق الأوسط بملابسه ومظهره، لكن إذا ما حافظنا على قسمات الوجه في الرسم، واستبدلنا بالطاقية القلنسوة وبالقرآن التوراة، نقع على نموذج من الرسوم الكاريكاتورية المألوفة في ثلاثينيات القرن الماضي: رجلٍ بأنف معقوف، ولحية سيئة الحلاقة، وبشرة سمراء، حاملاً الكتاب المقدس ومديراً ظهره لماريان [الرمز الأنثوي لفرنسا] شقراء بدينة رافعة كتاب الدستور.

بالتسويات الصعبة التي تمّ التوصل إليها منذ قرن بين "الكاثو" و"العلمانيين". في الوقت نفسه لا يمكن الاكتفاء بمقارنة الحركة الإحيائية الإسلامية مع الحركات الإنجيلية البروتستانتية أو شهود يهوه. وفي الواقع تنطوي الهجرة والوضع في الشرق الأوسط على بُعد سياسي أشد تأثيراً في مسألة الإسلام. أخيراً، وكما جرت العادة، فإن المناضلين هم الأكثر نشاطاً في النقاش: القسم الأعظم من المعتدلين، ومن المسلمين الذين صنعوا علمانيتهم الخاصة واستقروا جيداً في المجتمع الفرنسي، لا يشاركون في هذا النقاش، إلى أن يحين، طبعاً، اليوم الذي تُصفَع فيه وجوههم (وأحياناً سحناتهم) بانتماء لم يعيشوه قط على أنه إقصائي ومثير للنزاع.

على أن السجال الناشب على نحوٍ سيّئ، والمشوَّش، والمُجحِف، والحزبي، والمشبوب العاطفة، يطرح أسئلةً أساسية لا يمكن التملُّص منها ونريد أن نتطرّق إليها في هذا الكتاب. كلُّ ما هنالك يدور حول عنصر واحد: هل المشكلة هي الإسلام خاصةً أم الأديان عامةً؟ بعبارة أخرى، هل أسهمت المسيحية في إرساء النظام العلماني والسياسي الحالي، حتى وإن وضعت الكنيسة على الهامش، في حين أن الإسلام ممتنع جوهرياً على كل شكل من أشكال العلمانية، لا بل الدَّنْيَوة؟ أم إننا نعيش اليوم مع الإسلام ما عشناه مع الكاثوليكية منذ قرنٍ من الزمان: مسألة

ترتيب للمعطيات، والضوابط القانونية والمفاوضات الآيلة أخيراً إلى ظهور إسلام حديث، ليبرالي وأوروبي، وباختصار: إسلام مُدجَّن بكل ما للكلمة من معنى؟ أو هل إن التشكل الذي أنتج إشكالية العلمانية (الدولة ذات السيادة، تجسيد للهيئة السياسية في مواجهة كنيسة تؤكّد أنها كليانية) يعاني أزمة تبطل المحاولة الراهنة لترميم علمانية باتت خُرافية من الآن فصاعداً؟

هذا الكتاب لا يتناول العقيدة الدينية. ولا يتعلّق الأمر بتقديم التفسير الصحيح للنصوص المنزلة، أيّاً يكنْ الدين. ومن المسلَّم به عندي ألاّ يؤخذ على الإسلام ما يقوم عليه كل دين توحيدي مُنزل: توجد حقيقة فوق مستوى إدراك البشر، وجماعة من المؤمنين، أكانت تسمّى شعباً مختاراً، أم أُمّة، أم كنيسة، أم اتحاد المؤمنين بالمسيح، وضوابط دينية يؤدي انتهاكها إلى العقاب في العالم الآخر. غير أن يقين المؤمن هذا لا يفيدنا في شيء عن مكانة الديني في المجتمع. وسوف ننقاد في هذا الكتاب إلى استخدام مفهومَين ليسا مترادفَين: الدَّنْيَوَة والعَلمانية. أما الدَّنْيَوة فهي ظاهرة اجتماعية لا تتطلّب أي استخدام سياسي: وذلك عندما يكفّ الديني عن احتلال مكان المركز في حياة البشر، حتى وإن استمروا في وصف أنفسهم بالمؤمنين؛ كما أن ممارسات الناس والمعنى الذي يضفونه على العالم لا تحمل سمة التسامي والديني. وأعلى مراحل الدَّنْيَوة هي زوال الدين، ولكن بلُطف

(هكذا شهدت أوروبا طوال القرن التاسع عشر انحدار الممارسة الدينية). غير أن الدَّنْيَوة ليست ضد الديني أو الأكليروس: يكفّ المرء ببساطة عن الممارسة الدينية أو الكلام عنها، وتلك سيرورة. أما العلمانية، في المقابل، فهي صريحة: إنها خيار سياسي يحدّد بأسلوب سلطوي وقانوني مكان الديني. تنشأ العلمانية بمرسوم تصدره الدولة، التي تنظّم المجال العام (غير أنها لا تنبذ الديني بالضرورة في القطاع الخاص، بخلاف ما تفيد به أسطورة شائعة؛ والأحرى أنها تُعَيّن، وإذاً تحدِّد، بكل معاني الكلمة، إمكانية رؤية الديني في المجال العام).

إن مسألة العلمانية هي قضية الفصل بين الدائرة الدينية والدائرة السياسية على صعيد المجتمع. بالطبع، ليس على المؤمن أن يفصل بين الاثنين: إن ضميره هو الذي يملي عليه مكان كلٍّ من النظامين. وليس الدين هو الذي يحدّد ما يتعلق بالديني، بل القانون هو المحدِّد لما يخصّ العلمانية، والمجتمع في ما يدخل في نطاق الدّنْيَوة. وتكمن المشكلة في معرفة كيف يعيد الدين تعريف نفسه في مواجهة هذه التغير الحاصل في المجال الاجتماعي والسياسي: كيف يتكيّف معه، وكيف يواجهه أو كيف يخلق مجاله الخاص.

لا ريب في أن الإجابات التي سوف نقترحها معقّدة. يمكننا في الواقع الإجابة بطريقتين. يمكن استعادة تقنيات التفنيد التقليدية: تفكيك حُجج "الخصوم" بإظهار تناقضاتها الداخلية والأحكام

المسبقة التي تنطوي عليها. ومن ثم تؤخذ سلسلة من الأمثلة، في التاريخ، والعقيدة، أو لدى المؤلفين المعاصرين، لكي يُصار طبعاً إلى إثبات أن الإسلام قابل للتلاؤم مع الحداثة والعلمانية. لكنّ سجال المرآة هذا، أيّاً تكن الجهة التي نقف فيها، تعترضه على نحوٍ مفارق عقبة الاتفاق على فرضية مشتركة تكون موضع مجابهة في النقاش، ما يعني أن ثمة حقيقة في ما يقوله، أو لا يقوله، الإسلام، وأن هذه الحقيقة هي التي تحدّد المسلم. هنا يحلّ النص محلّ الممثل.

أو يمكن الخروج من نطاق النقاش بطرح سؤال أساسي: كيف يعمل دين في الحقل الاجتماعي والسياسي؟ كيف يستطيع دين أن يحدّد سلوك أتباعه، ولا سيّما في غياب كاهن يُثبّت النموذج وينشره؟ كيف تعيد جماعة من المؤمنين بناء دينهم مع، أو من دون، مساعدة علماء اللاهوت؟

إذاً، وهذا على أي حال مكسب لكل علم اجتماع ديني جيد من ماكس ويبر إلى أيامنا هذه، لا توجد علاقة سببية بين عقيدة وسلوك. إن تحريم اشتهاء المرء امرأة جاره لم يقضِ يوماً على الخيانة الزوجية في وسط مسيحي، حتى وإن مَيّز بالتأكيد الأخلاق الجنسية. والصلة بين البروتستانتية وأخلاق الرأسمالية، العزيزة على ماكس ويبر، لم تمنع كاثوليكيين صالحين جداً من أن يكونوا أرباب عمل

ممتازين[1]. ما ينبغي دراسته إذاً هو الموجّهون، والنصوص، الذين يمكّنون الدين من أن يكون له أثر حاسم على الحياة الاجتماعية والسياسية. هناك شكلان يتمّ الخلط بينهما. من جهة، "الثقافة"، أي بالمعنى الأنتروبولوجي - مجموع طرائق التفكير والتصرّف الخاصة بمجتمع ما - لا يوجد الدين إلا من خلال ثقافة يمكن إدراكها كثقافة "عرقية" ("الثقافة العربية"). هنا للديني علاقة بالعِرق، والأعراف، والتقاليد. لكن كيف تتبدّى هذه الثقافة في سلوك الفرد، ولا سيما في سياق تقهقر الهوية الثقافية كما يحصل في الهجرة؟ علماً أنها ما عادت تفسّر السلوكيات الواقعية للفاعلين، إلاّ أن يجعل منها ثابت عِرقي ما. ومن جهة ثانية، "الأصولية"، أي عندما يتحرّر الدين من الثقافات المحيطة لكي يتحدّد بوصفه ديناً محضاً، في منظومة من الرموز البيِّنة (في شكلها السياسي، وهو ما يُسمّى الإيديولوجية الإسلامية، في شكلها الديني الدقيق، وتلك هي السلفية). والحال أن هذا الشكل هو الذي يبدو كتحدٍّ للعلمانية، في حين أنه مبنّي على هذه العلمانية. وسيكون هذا البعد في صُلب مؤلّفنا، لأنه أكثر ما يسبّب مشكلة، مع خطر حصول تفاوت مؤكد: ذلك أن الأصولية لا تطاول أقلية من المؤمنين، وأن كثيراً من الأشخاص المصنّفين اجتماعياً كمسلمين لا يقومون بأي

[1] يؤكد ماكس ويبر بجلاء أنّ "'الموهبة' ليست حبيسة التكوين الديني الذي أنشأها" (*Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, p. 151).

ممارسة دينية. غير أننا سنركّز هنا عمداً على ما يُحدِث مشكلة.

لا بد إذاً من التمييز بين ما يتعلّق بالهجرة (أي أهمية الثقافات الأجنبية، المحكومة بالصمت أو الاضمحلال بتعاقب الأجيال) وما يتعلق بالأصولية (محاولة دين "محض" من دون رابط مع ثقافة معيّنة، وبالتالي قابل للتلاؤم مع الغرب، حتى وإن كان ذلك يمكن أن يُفسد المعنى المعطى لمفهوم الغرب)، لفهم كيف يمكن إعادة التفكير في الروابط بين الإسلام وكل من الديموقراطية والعلمانية. والحال أن ثمة ربطاً منهجياً بين الأصولية وتصدير ثقافة، في حين أن الأصولية هي إحدى نتائج أزمة الثقافات.

ليست المسألة إذاً معرفة ما يمكن تعلُّمه من الماضي (تاريخ العالم المسلم) بقدر ما هي معرفة كيف يُعاد بناء الإسلام على أيدي المسلمين. غير أن إعادة البناء هذه لا يقوم بها المفكرون والفقهاء أو الفلاسفة؛ إنها تحدث بالممارسة الملموسة من قِبل مسلمين مهاجرين في المجتمع الغربي، وكذلك انطلاقاً من مثقفين عضويين، مثل طارق رمضان، يقدّمون "الكلمات لكي تُقال"، وتعابير تتيح في الوقت عينه العيش بالملموس والحفاظ على هوية "مؤمن حقيقي" في عالم مُدَنْوَن. إن خطابات كهذه غامضة من حيث التعريف، وليس من قبيل الدهاء: وما اللغة المزدوجة إلاّ الاعتراف بالمجالين، مجال الدين ومجال نظام العالم، حتى وإن كان ذلك في نطاق الحنين إلى الوحدانية.

ما من سيرورة مجرّدة للدَنْيَوة: الخروج من الدين مطبوع جيداً بالدين الذي نخرج منه. وتُحدَّد أشكال الدَنْيَوة ومجالاتها قياساً على الدين المعيّن. وهذه المجالات هي نتاج تاريخ، كما أنها نتاج تاريخ ديني. يسكن الدينُ المجتمع: هو الذي شكّله وعاد إما في شكل علمانية، وإما بالعكس عبر سَورَة أصوليات. ومن الصعب إدراك قوة الحركات الشيوعية في أوروبا الغربية ونجاحاتها من دون أن تُلحَظ فيها أشباح أُخرَويات وكنيسة مسيحية كلّها. إن علمانيتنا، مثل دَنْيَويّتنا، مسيحيتان كلتاهما، لأنهما صدرتا عن المسيحية: كم من كبار الفلاسفة في القرون الوسطى كانوا كهنة، بمن فيهم أولئك الذين أكدوا، مثل غيوم أوكام، تبعية السلطة الدينية للسلطة الزمنية! وكم من رُسُل العلمانية، مثل أميل كومب، تلقوا تثقيفاً دينياً عالياً! لكن سيكون من قبيل التحيُّز العِرقي جعل العلمانية الفرنسية نموذجَ الخروج من الدين: هذه العلمانية كانت في البدء تأكيداً لوجود دولة قوية، أُلبسَت هي نفسها لباس القُدسية، ولا معنى لها البتّة في البلاد الناطقة باللغة الإنكليزية التي تعتمد القانون العام حيث لا يدخل في مهام الدولة، من دون أن تكون ضعيفة، بناء المجتمع وتصوّره. ومع ذلك فقد عرفت تلك البلدان دَنْيَوة بلا علمانية. والأمر أصحّ في المجتمعات المسلمة التي صنعت أشكالاً من الدَنْيَوة خاصة بها: لا شيء في آلية عمل السياسي إسلاميٌّ في ذاته، غير أن القانون والأعراف مطبوعة في الصميم بطابع

الإسلام: ما يعني أن المسألة في العالم المسلم لم تكن يوماً مسألة موقع الكنيسة بل موقع الشريعة؛ والحال أن فرض الشريعة يميل إلى تجريد الدولة من جزء مما يُعتبر في الغرب امتيازاً لها: احتكار حق التشريع (يذهب في هذا الاتجاه أيضاً الدور المتعاظم الذي يلعبه القضاء في الولايات المتحدة في تحديد الرابطة الاجتماعية وشبه خصخصة القانون من قِبَل نقابات المحامين). يتبيّن في هذه الحالة أن من العبث النظر إلى العلمانية كأنها علاقة بسيطة بين الدولة والدين، فالعلمانية تتخذ الهيئة التي يتحدد بها المجتمع سياسياً. إن مجتمعاتنا المُدَنْيَوة مسكونة بالديني؛ وبالتالي هناك تواريخ مختلفة عن العَلْمَنة والدَنْيَوة ولا يفيد في شيء إقامة نموذج نهائي. والمواطن الفرنسي الذي تستقبله في مطار هيثرو موظفة جمرك بريطانية ترتدي الحجاب سوف يتبيّن له من ذلك أن ما يسبّب مشكلة للديموقراطية البريطانية ليس هو الإسلام نفسه.

تقع المشكلة عندما تُحدِث العولمة تفاوتاً بين مجتمعات مُعيّنة ونماذج ثقافية وبُنى سياسية، أي عندما ينفصل نموذج عن الظروف التاريخية التي أنجبته: تلك حالة الدولة الحديثة، وحقوق الإنسان والديموقراطية، القابلة للتصدير، بخلاف العلمانية طبعاً لكونها متجذّرة في تاريخ فرنسا الحديثة. عندئذٍ يُطرح السؤال عن مدى تلاؤم هذه الأشكال، التي باتت تعتبر عالمية [أو عامة]، مع أديان وثقافات تُعدُّ إقليمية [أو خاصة] ولا سيما في إطار هجرة

مسلمة. لكن ما لا يُلحَظ جيداً هو أن الدين ينفصل هو أيضاً عن الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أنجبته وغرزته في ثقافات مستقرة نسبياً. على هذا النحو يستمر النظر إلى العلمانية والدين كأنهما تعبير عن ثقافات سياسية من دون الانتباه إلى أن تعميمهما يتعلّق على وجه الدقة بتقهقر هويتهما الثقافية. والحال أن الدين، كما العلمانية، يُستدعيان اليوم باسم الهويّة ويوضعان وجهاً لوجه كما لو أن أحدهما مرآة للآخر. ومع ذلك يَنْبَنيان وهما في حالة نسيان لجذورهما التاريخية، ما يجعلهما على نحو مفارق أقلّ تعارضاً مما يُظنّ، لأنهما عائمان، منتجان لمجالات متباينة ومناهج تفكير تتقارب أكثر مما تتعارض.

لم تعد الواقعة الدينية حمّالة لتعاقب سياسي، والنزاع ليس نزاعاً حول المشروعية بين الدين والدولة، لكنه دلالة على ظهور مجالات جديدة تفلت من الاندماج في إقليم، ومجتمع، وأمة، ودولة. في هذه الأيام يسهم الديني، على غرار البناء الأوروبي، في اضمحلال المجالات التي صنعت الدولة – الأمة. يمكننا أن نأسف لذلك، أو نبتهج به، أو نستخلص ببساطة النتائج المترتبة عليه لكي ندرك الديني إدراكاً مختلفاً. غير أن شيطنة الآخر ليست إلا طريقة مختلفة، أكثر شؤماً، لصنع الديني.

<u>الفصل الأول</u>

العلمانية الفرنسية والإسلام:
أين الاستثناء؟

١- الدَنْيَوة ليست العلمانية

علمانية وإسلام: كيف نحدّد العلاقة بين مصطلحين لا يقل أحدهما تشوّشاً وإثارةً للجدل عن الآخر؟ العلمانية، كما هو معروف، هي خصوصية فرنسية جداً، غير مفهومة لا في بريطانيا العظمى حيث يمكن لموظفات الجمارك والشرطيات أن يرتدين الحجاب، ولا في الولايات المتحدة حيث لا يمكن لرئيس أن يُنتخب من دون أن يتكلم عن الله. ومع ذلك فهذان البلدان يمثلان ديموقراطيتين غربيتين ودُنيويّتَين. هناك إذاً مشكلتان متميزتان في مسألة العلمانية: إحداهما مشكلة الهويّة وخصوصية فرنسا، والأخرى مشكلة العلاقة بين الإسلام من جهة و"الدنْيَوَة" والديموقراطية من جهة ثانية. وعلينا أن نميّز في الحال بين دَنْيَوَة، يتحرّر فيها المجتمع من مقدّس لا يرفضه بالضرورة، وبين علمانية تقصي فيها الدولة الديني إلى ما وراء الحدود التي رسمتها هي بحكم القانون[1]. في الواقع تختلف الفرضيات اختلافاً بيّناً إذا لم نقم

[1] مارسيل غوشيه، **الدين في الديموقراطية**، **مَسيرة العلمانية**، غاليمار، ١٩٩٨، خصوصاً الفصل ٢، "المكان واللحظة"، حيث تُعزى العلمانية إلى البلدان ذات التقليد الكاثوليكي، والدَنْيَوة إلى أوروبا البروتستانتية.

إلا بتغيير ثابتين: الفصل بين الكنيسة والدولة (نعم أم لا) ومكانة الديني في المجتمع (قوي أم ضعيف).

يمكن لبلد ما أن يكون دنيوياً لكنه ليس علمانياً لأنّ لديه ديناً رسمياً (بريطانيا العظمى، الدنمارك)، ويمكنه حتى أن يكون علمانياً (مؤكّداً كل التأكيد فصل الكنيسة عن الدولة) مع الاعتراف بالديني في الدائرة السياسية (الولايات المتحدة حيث ثبّتت المحكمة العليا حديثاً صلاة "تحت نظر الله" التي تُتلى في المدارس). إنّ دولة تدّعي أنها علمانية، (كتركيا) حيث لا توجد أي إشارة مرجعية إلى الإسلام في القانون، لا تعرف في الواقع الفصل بين الدين والدولة، لأن الأئمّة موظفون لدى الدولة، على غرار القساوسة في الدنمارك.

في الموازاة، عندما نتحدّث عن الإسلام فعن أي شيء نتحدث؟ عن العقيدة؟ لكنها موضوع نقاش وتفسيرات متباينة بين المسلمين أنفسهم: الكل يؤكد أنّ لا وجود إلا لإسلام واحد، لكن كل شخص يدركه وفقاً لتحليله الشخصي، ما بين ليبرالية ترفض الحجاب ولا تأنف شرب الخمر، وأصولية تقتل العقل باسم الحَرْف، إذاً يبقى من الممكن دائماً الحديث بطريقة جدلية عن إسلام "حقيقي" وفقاً لما يختاره المرء: الأصولي، والليبرالي، فضلاً عن العلماني[1]. أوَهل تُذكر ثقافة العالم العربي – الإسلامي

[1] يفضّل معظم المعلقين غير المسلمين، عندما يتطرّقون إلى موضوع الإسلام، الانتقاء =

وتاريخه؟ لكن الإسلام اليوم بالضبط قد غادر الشرق الأوسط، ومن أجل ذلك تُطرح مسألة علاقاته مع العلمانية على الطريقة الفرنسية. يمكن التساؤل طبعاً عن دَمَقْرَطة الشرق الأوسط وعن العلاقات بين الديموقراطية والإسلام، لكن يجب ألاّ ننسى أن العقبة الرئيسية أمام الديموقراطية في الشرق الأوسط تأتي من الأنظمة العلمانية (تونس، سوريا البعثية، الجزائر تحت حكم جبهة التحرير الوطنية والجيش، مصر) وأن نموذجها السياسي (حزب وحيد ورئيس مدى الحياة) مأخوذ من الفاشية الأوروبية واشتراكيات العالم الثالث، بعيداً جداً عن القرآن وسُنَّة النبي. ثم هل الكلام عن الإسلام بصيغة اسم العلم الدالّ على مُسمًّى واحد يسمح حقاً بفهم الممارسات الواقعية لأولئك الذين يوصفون بأنهم مسلمون؟ يُقال ذلك، ويؤكَّد، ولكن سرعان ما يتم الدوران حول بعض الترّهات.

طبعاً، عندما يجري الحديث عن العلاقات بين إسلام وعلمانية في العالم الغربي يحضر في البال دائماً التماثل (أو التعارض) مع المسيحية. في الغرب تقوم الدَّنْيَوة وكذلك العلمانية إلى جانب، أو الأحرى ضد، المسيحية؛ فهل يتكرّر التاريخ نفسه مع الإسلام، ذلك التاريخ الذي شوهدت فيه النسوة المحجبات وهُنَّ يُطرَدنَ من الأماكن العامة على يد القوات المسلحة (كان ذلك في زمن

= (يقول الإسلام كذا أو كذا) على القبول بتنوُّع الإجابات التي قدّمها الفكر الإسلامي في الزمان والمكان.

الراهبات الكاثوليكيات) أم أن للإسلام ميزة خاصة تجعله أكثر تعارضاً مع العلمانية؟ غالباً ما تجري الموازنة بين إدارة الجمهورية للمسيحية أو اليهودية ومواجهتها مع الإسلام حالياً، لكن الهدف في كثير من الأحيان هو إظهار الاختلاف المتعذّر قهره الذي يمثّله الإسلام. مع ذلك ينطوي الإسلام على تعارض بنْيَوي مع العلمانية يجب أن نتبيّن لِمَ لا يوجد في الأديان الأخرى. يرغب بعضهم في القول إن الإسلام يشهد إصلاحاً دينياً مثل البروتستانتية، متناسين أن الكاثوليكية تكيّفت بصعوبة مع الحداثة مهملةً في الوقت نفسه مثل هذا الإصلاح. ويحتجون بأن المسيحية قبلت على الدوام مجالاً دنيوياً ("أعطِ لقيصر...") متجاهلين أن الكنائس (من غريغوار الكبير إلى كالفن) طالبت بتحديد هذا المجال ومراقبته. والحال أن إقامة هذا المجال حدث سياسي في المقام الأول: صحيح أن العلمانية على الطريقة الفرنسية قامت ضد الكنيسة الكاثوليكية، لكنها ليست ضد الديني بالضرورة. مع أن الأمرين سيّان لدى العقلانيين الأكثر اقتناعاً، وأن التعبير عن العاطفة الدينية يبقى في نظر كثير من العلمانيين بمثابة تهديد وفضيحة، كما لوحظ في رفض ترشُّح م. بوتيغليون لمنصب مفوّض أوروبي، لأنه يتخذ أمام الملأ مواقف دينية محافظة.

في الواقع، بدل الضياع في متاهة نقاشات ثقافية ولاهوتية قد تلقي ضوءاً على الماضي لكنها تفتقد ما له معنى اليوم، علينا أن

نعود إلى ذلك التذبذب الدائم بين الدَّنْيَوة، حيث يتحرر المجتمع تدريجياً من الديني من دون أن ينكره بالضرورة، وبين العلمانية، حيث تغلق الهيئة السياسية مجال الديني لكي تحدّد على نحو أفضل المجال العام كنقيض له. يجب أن نعلن بوضوح ما هي المشكلة التي تواجه علمانيتنا: هذا الدين بعينه أم كل دين؟ ومن أجل ذلك لا بدّ من استعادة سجلّ العلاقات بين الجمهورية والدين عامة.

٢- العلمانية على الطريقة الفرنسية: مبدأ قانوني وسياسي؟

لِمَ تشكّل العلمانية موضوعاً شائكاً في فرنسا؟ لا ريب في أن السبب الأول هو أن هذا النقاش يمسّ أمراً يُعتبر جوهر الهوية الفرنسية، في وقت تتعرّض فيه هذه الهوية للمساءلة من أعلى: من الاندماج الأوروبي. عندئذٍ يشتد التمسك بتوافق كاذب على القيم الجمهورية والوطنية التي يبدو أنها تضعف من الأسفل، في الضواحي والمدارس. في الواقع ليس الإسلام هو سبب أزمة النموذج الفرنسي بل السبب هو المرآة التي يرى المجتمع صورته من خلالها اليوم. هكذا تعيش فرنسا أزمة هويتها من خلال الإسلام. والسبب الثاني هو إضفاء معانٍ متباينة على مفهوم العلمانية. غير أن موضوعنا هنا ليس تحديد المعنى "الصحيح" للعلمانية بقدر ما هو البحث في كيفية اكتسابها معنىً في مجتمعنا. ذلك أن أنصار

العلمانية بعيدون عن تقاسم رؤية موحّدة؛ والهوّة عميقة بين الدعاة إلى علمانية منفتحة ومتواضعة، مثل جان بوبرو، والمدافعين عن علمانية محدَّدة كمشروع كلّي (هنري بنا-رويز)[١]. وإني أرى ثلاثة مجالات تستخدم فيها كلمة علمانية.

العلمانية كفلسفة

هذا الموضوع يتعدّى الفصل بين الكنيسة والدولة ويتطلب مفهوماً للقِيَم، والمجتمع، والأمة، والجمهورية، يرتكز على فلسفة الأنوار وفكرة التقدم، وأخيراً الترويج لأخلاق ليست متجذرة في الديني وإنما تترسّخ باعتبارها عقلانية. ولا ريب في أن هذه الفلسفة طبعت الهيئة التعليمية والكتيّبات المدرسية منذ جول فيري لكي تصبح الترجمة التوافقية لليسار[٢]. ونجد اليوم

1 Jean Baubérot, *Laïcité (1905-2005) entre passion et raison*, Seuil, 2004; Henri Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, 2003.

٢ تظهر العلمانية أكثر من أي وقت مضى كمشروع شامل للمجتمع، (*L'Enseignemet public*, N° 31, novembre - décembre 1981) البرنامج المشترك لليسار، المكتوب عام ١٩٧٢ والذي استُخدم كبرنامج سياسي لانتخاب فرنسوا ميتران رئيساً للجمهورية الفرنسية عام ١٩٨١ نصّ على الآتي: "إن العلمانية الحقيقية، القائمة على الروح العلمية والديموقراطية، تقدم معرفة كاملة ونقدية للواقع وتشمل جميع مظاهر الحياة والنشاط الإنساني". هذه المقتطفات مأخوذة من المقال الممتاز الذي كتبه بيار أونيه، "علمانية قديمة أم جديدة؟ بعد عشر سنوات من النقاش" (*Esprit*, Août-Septembre 1993).

من المثير أن نلاحظ أنّ الجملة الأخيرة، التي تعرّف العلمانية كإيديولوجية حقيقية، تلاقي صدى عند المفكر الإسلامي أبي الأعلى المودودي الذي يعرّف الإسلام بأنه "مفهوم شامل يدير المجتمع ككل متكامل" (انظر: Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, seuil, 1992).

تعبيراً جيداً عنها في مؤلفات هنري بنا–رويز[1] أو كتابات ديديه موتشان (الذي كان مستشاراً لدى جان–بيار شفنمون عندما كان هذا وزيراً للداخلية)[2]. ولن نناقش في ذلك هنا، لأن الأمر يتعلق في الواقع برأي محترم تماماً، لكنه غير مؤهَّل لأن يُتَّخذ معياراً أو حقيقةً رسمية. وهذا الأمر ينطبق على الإيديولوجيات انطباقه على الأديان: منها ما يبدو ظريفاً محبباً، أكثر انفتاحاً وتسامحاً، حيث نشعر بالألفة لأنه متجذّر في تكويننا الفكري، غير أن الأمر يتعلق

---

1 Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, op. cit.

2 Didier Motchane, "l'Islam de France sera-t-il républicain?", *Confluences Méditerranée*, N° 32, hiver 1999-2000.

العنوان "إسلام فرنسا، هل يصبح جمهورياً؟" مثير للاهتمام لأنه يطرح أولاً الوجود، المرجوّ أكثر منه مما هو ملاحظ، لإسلام فرنسا (وليس "في فرنسا")، ومن ثم ضرورة وجود إسلام "جمهوري" (من يتكلم اليوم عن "كاثوليكية جمهورية"؟). وإذاً فالرؤية المضمرة هي أن الإسلام في ذاته قد يصبح جمهورياً وأن فرنسا يمكنها ويجب عليها تحويل إسلامها. هذه الرؤية، سوف نراها، غاليكانية أكثر منها علمانية. في مقابلة مع مجلة إسلام فرنسا أعلن ديديه موتشان: "بكلام دقيق، العلمانية هي استخدام مطلب المساواة في عالم الفكر؛ بعبارة أخرى، إنه ثمرة ممارسة "العقل الطبيعي" في مجال المعتقدات. هذا المطلب قد لا يُعرّف على هذا النحو في أي مكان آخر في أوروبا. يجب عدم اختزاله في الحياد الديني للدولة والاعتراف بحرية المعتقد. وهو يقتضي فصلاً لا لبس فيه بين المجال العام عن مجموع المجالات الخاصة". لكنه بعد سطرين يعرّفها جدّياً: "من جهة أخرى فإن العلمانية نفسها، وعلى الخصوص بنود قانون العام ١٩٠٥، لا تحرم أبداً الدولة من إمكانية الإسلام في خلق ظروف تعطي المسلمين الإحساس بأنهم يعيشون ثقافتهم ويمارسون شعائرهم في الظروف نفسها التي يعيشها الفرنسيون. نعلم، على سبيل المثال، أن بإمكان الدولة والسلطات المحلية ضمان قروض مبرمة لإنشاء صروح دينية يمكن للبلدية أن تخصّص أرضاً لتشييدها عملاً بنظام الإيجارة الحكرية". مقابلة مع سعيد برانين، "الصعوبات التي تعترض إقامة مؤسسة للإسلام في فرنسا يجب أن تزال تدريجاً". *Islam de France*, octobre 1999).

بمنظومات مفهومية مغلقة، لأنها تبدو مُهيمنة (ذلك أن الدين هنا لا يلقى قبولاً إلا إذا اندمج في منظومة القِيَم هذه)؛ وحَدُّ الهيمنة هو "التسامح"، غير أن التسامح يفترض التراتبية، فأن يسامح المرء يعني أنه قادر على الاحتواء، جاعلاً من تفكير الآخر مجموعة دونية. لا يمكن من حيث التعريف رؤية توافق على العلمانية الفلسفية، لأن عدداً من المؤمنين، مهما يكن دينهم، لا يمكنهم أن يتعارفوا فيه. وإذا ما أُريد الخروج من الديني، فيجب ألاّ تُنصب العلمانية ديناً. ولا ندري لماذا يواجَه خطاب إيديولوجي بخطاب إيديولوجي آخر، في حين أن مقصدنا هو معرفة في أي الظروف يمكننا الامتناع عن اعتماد خطاب إيديولوجي.

لقد طوّر كثير من المبشّرين بالعلمانية السياسية فكراً فلسفياً للعلمانية، غير أن دراسة للتحالف العلماني، الذي تمكّن أخيراً من فرض الفصل بين الكنيسة والدولة عام ١٩٠٥، تُظهر أنه لم يحدث أبداً توافق على مفهوم فلسفي أو إيديولوجي للعلمانية، وأن هناك ولاءات وحوافز متباينة جداً[١]. إن الفكر العلماني بناءٌ نشأ في ما بعد، ولا شكّ في أنّ له تاريخاً فلسفياً، لكنه ليس أصلاً للسياسة العلمانية[٢]. إن العلمانية هي أولاً مجموعة من القوانين قبل

---

١ بيار أونيه، "علمانية قديمة أو جديدة؟ بعد عشر سنوات من النقاش".

٢ توجد دراسة مكثفة وممتازة للمقاربات الفلسفية التي يمكن أن تؤسّس للعلمانية كنظرية فلسفية في

Guz Haarscher, *La Laïcité*, PUF, "Que sais-je?", 1996, chapitre IV.

لكننا نكرر القول إن التعريف السياسي والقانوني للعلمانية لم ينتظر مقاربة فلسفية.

أن تكون منهجاً فكرياً.

العلمانية كنتيجة للقانون

إن مفهوم العلمانية كـ"مبدأ قانوني" يمكن أن يكون موضع نقاش، لأنه لم يُعرَّف قطّ بهذه الصفة في نص قانوني[١]. فقانون العام ١٩٠٥ الذي أقام الفصل [بين الكنيسة والدولة] لا يستخدم كلمة علمانية. وكان لا بد من انتظار دستور العام ١٩٤٦ لكي تظهر هذه الكلمة بجلاء كمبدأ دستوري تترتّب عليه نتائج قانونية، لكن من دون سابق تحديد دقيق لها. غير أن حقيقة العلمانية قانونية، لأن مَن يُحدِّد ما يُفرَض على المواطنين، في ما يتعدّى المناقشات، هو البرلمان، بواسطة القانون، والمحاكم، عبر تطبيق القانون والأحكام القضائية. فالعلمانية إنما تُعرّف من خلال القانون، وبناء عليه يمكن القول بأن العلمانية محدّدة بواسطة مجموع نصوص القانون التي تشكل القانون الفرنسي الخاص بالأديان موضّحاً بالأحكام القضائية. والعلمانية هي ما يمكن استنباطه كمبدأ مشترك لكل القوانين التي تنظم مجال الديني في المجال العام الفرنسي منذ تأكيد مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة. والعلمانية في نظر القانون ليست حالة عقلية ولا فلسفية، كما أنها ليست مبدأ

---

١ يراجع البحث الممتاز والكثيف *Traité de droit français des religions* (ici *TDFR*), sous la direction de Francis Messner, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling, Litex, Éditions du Juris-classeur, 2003.

بل مجموعة قوانين تستمد صلاحيتها من إرادة المشرّع: وعلى ذلك فإن حقيقتها سياسية.[1]

العلمانية كمبدأ سياسي

ترتبط العلمانية في فرنسا بسياق تاريخي وسياسي محدّد: إرادة فك ارتباط الدولة والمجتمع من تأثير الكنيسة الكاثوليكية، أكثر من التحرّر من الدين بوجه عام. لقد خلصت الجمهورية إلى بناء نفسها ضدّ الكنيسة الكاثوليكية. وما العلمانية الفرنسية، تاريخياً، إلا قضية بين الدولة الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، لقد قامت على أساس العداء للإكليروسية[2]. وعلى ذلك فهي علمانية قِتال، مَوسومة بالعنف الكلامي والحرم الكنسي، اللذين نجدهما اليوم ثانية في السجال الدائر بشأن الإسلام.

إجمالاً، استمرّ هذا النزاع منذ عام ١٧٩٠، العام الذي فُرض فيه الدستور المدني الخاص بالإكليروس، إلى عام ١٩٢٤، العام الذي قبلت فيه الكنيسة قانون العام ١٩٠٥. وامتد النزاع بخصوص المسألة المدرسية. إن مناخ الحرب الأهلية الإيديولوجية الذي

١ على سبيل المثال، في حالة طلاق، ينظر فيها القضاء الفرنسي، لزوجين عقدا قرانهما في الخارج وفقاً لنظام طائفي، ترفض المحكمة السلطة الدينية، لا باسم مبدأ العلمانية ولكن باسم إقليمية الأصل القانوني الفرنسي (TDFR op. 653).

٢ Cléricalismi – تدخّل الإكليروس، أي رجال الكنيسة الكاثوليكية، في الشؤون الدنيوية. (المترجم)

عرفته فرنسا من ١٧٩٠... إلى ١٩٨١ (أو الأحرى ١٩٨٤ مع التظاهرة الضخمة التي جرت دعماً للمدرسة الخاصة) يتمحور كلياً تقريباً حول مسألة المكان السياسي للكنيسة الكاثوليكية: في الواقع، كان الدفاع عن العلمانية هو بلا شك القاسم المشترك الوحيد "لأطياف اليسار". وفي موازاة هذا التأسيس السياسي للعلمانية كان قبول الكنيسة بالجمهورية والعلمانية سياسياً وليس لاهوتياً. أما الاعتراف بالجمهورية من قِبَل الكنيسة الكاثوليكية ("نَخْب الجزائر" الذي أُعلِنَ بتحريض من البابا على لسان الكردينال لافيجري[1] في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٩٠) فلا علاقة له البتة بأي تفكير لاهوتي جديد؛ وهو قرار سياسي محض، مبَرّر بأسباب سياسية. كما أن القبول المتأخر بقانون العام ١٩٠٥ من قِبَل الفاتيكان (عام ١٩٢٤)، بعد قبول الجمهورية الاعتراف بالبنية التراتبية للكنيسة الكاثوليكية، أي رِقابة المطران على الخَورنيات بواسطة الجمعية الأبرشية، كان قراراً سياسياً. وبفضل التفريق بين السياسي واللاهوتي أمكن القبول بالفصل [بين الكنيسة والدولة] غير أن هذا التفريق لم يكن سهلاً: في البداية دانه الباباوات، لكن الخشية من تهميش الكاثوليك، أو اندفاعهم في تشكيل "حزب كاثوليكي" من شأنه إدخال الكنيسة في صراعات حزبية، أقنع البابوية وغالبية الإكليروس بقبول النظام السياسي الجديد وذلك

1 Cardinal Lavigerie

على وجه الدقة لكي يكون حيادياً وليس أداة لفرض رؤية إلى العالم. إن قضية العلمانية سياسية في المقام الأول.

ثم إن ظهور الديمقراطية المسيحية كان بمثابة التوقيع على التحاق الكاثوليك بالجمهورية - التحاقاً فعلياً وليس انتهازياً - ولقد حاولت الكنيسة العثور على أرضية مشتركة لتحديد القيم الأخلاقية مع غير الممارسين للشعائر الدينية، تارةً عبر التمسّك بمفهوم القانون الطبيعي، وطوراً بثقافة أوروبا المسيحية (كما فعل البابا يوحنا بولس الثاني عندما طلب في عام ٢٠٠٤ إدراج الثقافة المسيحية في ديباجة الدستور الأوروبي) لا بل، بالنسبة إلى اليسار الكاثوليكي، الإعداد لما سُمّي بلاهوت التحرير. غير أن السلام لم يكن وشيكاً: في القرن العشرين كانت فرنسا على صعيد النقابات، والحياة التشاركية والمدرسة، أي المجتمع المدني، منقسمة انقساماً عميقاً بين "علمانيين" و"كاثو"[١] (كاثوليك حصراً، لأن اليهود والبروتستانت كانوا مذ ذاك مع العلمانيين). ومن وراء الإجماع الكاذب على المدرسة العامة يوجد نوعان من الشبكات الاجتماعية، والنقابية، وأوقات الفراغ (نوادٍ رياضية، أعياد، مخيمات العُطل، أنشطة كشفية، منظمات شبابية، جامعات شعبية، محاضرات، إلخ)، ما بين "العلمانية" و"الرعائية" مع تعارضات متفاوتة من حيث الحدّة وفقاً للمناطق. طبعاً، كانت

---

١ "Cathos" اختصار Catholiques.

تحصل أحياناً زيجات مختلطة، كما يحدث اليوم، لكن كانوا يعيشون في عالمين مختلفين. لقد عمل الحزب الشيوعي الفرنسي بطريقته على تطييف الضواحي (وقلّما كان يؤمن ببعض "القيم الجمهورية" مثل الديمقراطية البرلمانية)، حتى وإن كانت الخيارات السياسية التي يتخذها كل فريق أقل حسماً على نحو مطّرد (مع المقاومة والتطوّر الذي طرأ على كاثوليكية اليسار) فقد كان لهذا الانقسام تأثير على العقليات (معلوم إلى أي حد لم يتمكن "اليسار الثاني" الذي يقوده غالباً أشخاص متحدرون من الوسط المسيحي، من حمل الحزب الاشتراكي على القبول به). هذا النزاع تركّز على مسألة المدرسة، التي لم تهدأ إلا بين ١٩٨٤ (العام الذي قبل فيه اليسار المدرسة الخاصة) و١٩٩٤ (العام الذي تخلّى فيه اليمين عن فرض المعاملة بالمثل بشأن المدرسة الخاصة). من جهة ثانية يمكن التساؤل إن لم تكن لنهاية النزاع بشأن المدرسة علاقة بصعود الإسلام أو على الأقل بتصاعد العنف في الضواحي. وقد وجدت الشرائح الوسطى من اليسار في المدارس الخاصة وسيلة لتجنّب صرامة البطاقة المدرسية التي طالما دافعت عنها. في جميع الأحوال نجد أنه في الوقت الذي يزول فيه انقسام عمره قرنان من الزمن يظهر انقسام آخر: العلمانية ضد الإسلام (أو العكس). كما لو أن البنية المسبّبة للنزاع كانت ملازمة للهوية الفرنسية وأن العامل الديني هو المتغير الوحيد.

على ذلك تحيل العلمانية أولاً على بَنْيَنة المجال السياسي الفرنسي الذي تشكّل في ظل النزاع والجدال، غير أنه أسهم في صقل وتثبيت الهويات الفرنسية التي تتجاوز البطاقة الانتخابية (من الشيوعية إلى الكاثوليكية مروراً بالاشتراكية الراديكالية). ثم إن العلمانية الفرنسية لا تنفصل عن بناء الدولة الجمهورية انطلاقاً من الثورة. ولا شك في أنها كانت مفيدة أيضاً في إنشاء "تحالف طبقات" لتلافي المسألة الاجتماعية الذائعة الصيت.[١] كما أن العلمانية تلعب الدور نفسه في تشويش الانقسامات الاجتماعية من حيث إن نقد الإسلام متقاطع ويمسّ أوساطاً سياسية، واجتماعية ودينية متباينة جداً، كما رأينا، ولكن أيضاً حيث تلقي العلمانية نظرة ثقافية بنوع خاص على واقع الضواحي المعقّد. هذا الرابط الوثيق بين جمهورية وعلمانية هو نتاج تاريخنا، غير أنه كان مُستَبطناً بحيث اختُرِعت له خُرافة التوافق على القِيَم الجمهورية. منطقياً، يترجم الخيار السياسي بمجموعة من القوانين، غير أنها محاطة بتوليفة فلسفية (عقائدية، كما يقول آخرون) للعلمانية التي لا يجدر أن تقوم على منظومة معيارية لكونها بالغة التعقيد في الواقع (كان كثير من العلمانيين، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، يعتبرون أنفسهم مدافعين عن فكرة دينية ما ضد الإكليروسية الكاثوليكية).

١ فيما كان أميل كومب المنادي بعلمانية مناضلة يستعد لتمرير قوانين الفصل كان يتبنّى سياسة اقتصادية يمينية ومحافظة جداً.

من الغريب إذاً أن تقوم علمانية اليوم على وهم التوافق، وبخاصة التوافق على القِيَم الجمهورية. ثمة وهمٌ مزدوج إذ يتساءَل المرء أولاً علامَ يقوم التوافق (بين شيوعي ستاليني في الخمسينيات وكاثوليكي معارض لمجمع الفاتيكان الثاني مثلاً)، وتالياً لمّا كان من البديهي أن ثمة مواطنين لم يدخلوا في هذا التوافق، هل يتعيّن اعتبار هؤلاء مُبعدين عن الحاضرة (أم أنهم استبعدوا أنفسهم، والأمران سِيّان)؟ إن كانت الجمهورية قائمة على التوافق، وهذا ما ينبغي تبيانه، فالحرب الأهلية ليست بعيدة، وذلك أنّ مَن لا ينضم إلى التوافق لا يدخل في الجمهورية.

غير أن توافق جول فرّي كان سلبياً: لا ينبغي للمعلّم أن يقول ما يمكن أن يصدم "ربّ عائلة"[١] (العلمانية أيضاً كانت أبوية: واليوم تضاف الأم). ولا تهدف العلمانية إلى استبعاد المؤمنين ولكنها تسعى إلى تحديد مجال للحياد. إذا كان ثمة توافق فليس على القيم، بل بناء على احترام قاعدة اللعب، في نطاق المصادقة عليه بالإرادة الشعبية. والتوافق يقوم على المبدأ السياسي والدستوري للعلمانية وليس الفلسفية. ونلاحظ، من بين أشياء أخرى، كيف أن الكنيسة الكاثوليكية تدافع عن قِيَم أصولية ضد خيار المشرّع، عبر معارضة الإجهاض مثلاً. وإذا كانت هذه المعارضة لا تُفضي

١ مذكرة ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٨٣ الموجهة إلى المعلمين: "يطلب إليكم إذا كان ثمة رب عائلة واحد، أقول واحداً، حاضراً في صفكم ويصغي إليكم، يمكنه بحسن نية أن يرفض الموافقة على ما تقولونه".

إلى حرب أهلية فما ذلك إلا لأن الفريقين يقبلان أن لا يتحول نقاش الأفكار إلى معارضة للنظام السياسي. إن القانون لا يطلب إلى مطران باريس أن يؤيد الإجهاض: بإمكان كاهن على المنبر أن يدين الإجهاض ويقول إنه خطيئة وجريمة. في المقابل، يُعَدّ كل تشجيع أو دعم لمهاجمة عيادة تمارس الإجهاض جنحة. إن الحدود واضحة جداً بين الأفعال والرأي ويجب أن تبقى كذلك. غير أنها تمّحي بتأثير النزعة الحديثة إلى تجريم الآراء (قانون غايسو[1]، القانون الخاص بمعاداة المثلية) التي من شأنها، وإن كنا ننطلق من "توافق جمهورية" (إعادة النظر في المحرقة اليهودية) الوصول سريعاً إلى شرطة أفكار.

تُلزم العلمانية نفسها أن تكون سلبية قبل كل شيء: إنها تهدف إلى تحرير المجال السياسي، وكذلك الفضاء العام، من مراقبة العامل الديني. غير أنها لا ترمي إلى استبدال الخطاب الديني بمنظومة أخلاقية جديدة: مثل هذه الفكرة غائبة كلياً عن مجموعة القوانين التي تحدّد العلمانية. وهنا نلامس نقطة مهمة جداً للعلمانية الفرنسية: بما أنها تقوم على الفصل بين الكنيسة والدولة فإنها تمتنع قانوناً عن الكلام في العقيدة الدينية. تلك هي النظرية على أيّ حال.

---

١ Loi Gayssot قانون صدر بتاريخ ١٣ تموز/ يوليو ١٩٩٠ يحظر كل عمل عنصري أو معادٍ للسامية أو كاره للأجانب. (المترجم)

يمكن التفكير في أن مسألة تلاؤم اللاهوتي من قِبل دين ما مع العلمانية لا مبرّر لطرحها. ومع ذلك فالنقاش يدور أكثر من أيّ وقت مضى حول اللاهوت.

٣ – ما لا تفكّر فيه العلمانية: الإغراء اللاهوتي

إن المسألة المتواترة في هذا الكتاب هي معرفة لماذا يُصار إلى مساءلة الإسلام على مستوى العقيدة، في حين تُعتبر العقيدة المسيحية متلائمة مع العلمانية، أو أن قبول الكنيسة بالعلمانية سياسياً يعفيها من أي شك في مضمون لاهوتها. ثمة لغة مزدوجة أو معاينة في شأن حالة: تطرح العقيدة المسلمة مشكلة لا تطرحها المسيحية. ويعمد باحثون وسياسيون إلى حث الإسلام على تقديم ضمانات: يريدون إسلاماً "على الطريقة الفرنسية"، ليبرالياً، لا بل... علمانياً.[١] وفيما يؤكد البعض على وجوب تشجيع هذا

١ هذا الموقف يلخّصه جيداً بيار – أندريه تاغييف: إن جواب الجمهوريين، المدافعين من حيث التعريف عن مبدأ العلمانية، هو تحديث الإسلام. والمقصود أولاً هو تمييز السياسي من الديني وفصل أحدهما عن الآخر في الثقافة الإسلامية التي تميل إلى الخلط بينهما. ما يعني تشجيع ظهور "إسلام علماني" متلائم مع مبادئ الديمقراطية التعددية وقيَم الفردانية (خصخصة الإيمان). ولكن إذا كان هذا "الإسلام على الطريقة الفرنسية" مرغوباً فيه بالتأكيد فإن انبثاقه يصطدم بعائق اجتماعي كبير هو: إضعاف، لا بل تفكك الدول – الأمم في عصر العولمة. من أجل تسهيل انبثاق إسلام "مندمج" يجب الاعتماد على بنية سياسية إدماجية تحظى مبادئها المؤسسة بقبول قوي من المواطنين ويمكنها أن تُرغّب فيها المرشحين للاندماج. هل إن الأمة الفرنسية، في حالتها الراهنة، جذّابة بما يكفي؟ ألا تزال فرنسا متألقة بحيث تقدر أن تعوّض بمنافع رمزية قومية عن خسارة قسم من الأغذية المادية التي تقدمها =

الإسلام يوحي آخرون بأن الإسلام في الحقيقة لا يتلاءم مبدئياً مع العلمانية. وعلى نحو أعمق تطرح مسألة كل الأصوليات: أيكون بعضها قابلاً للذوبان في الجمهورية، أم يجب النضال ضد الأصوليات كلها (محددة هنا كمطلب للمؤمن الذي يريد أن يعيش إيمانه بشكل كلي، أي بإسناد كل أعمال حياته، بما فيها العمل السياسي والاجتماعي، إلى معيار ديني)؟ إذا كانت هذه التساؤلات مشروعة على الصعيد الثقافي فإنها تطرح مسألة سياسية: هل ينبغي للدولة أن تأخذ العقيدة الدينية بعين الاعتبار؟

هذا ما تمنعه العلمانية على الطريقة الفرنسية، فليس للدولة أن تتدخل في العقيدة الدينية: وهو ما تدأب المحاكم ومجلس الدولة على التذكير به، مشدّدة على أن الدولة عندما يكون من واجبها أن تتدخل - مثلاً في مسألة التلقيح ونقل الدم الخاصة بشهود يهوه - فهي لا تأخذ في الاعتبار سوى الانتظام العام أو مصلحة الطفل (لأنه قاصر) غير أنها لا تطرح أبداً أسئلة بشأن العقيدة. وهذا هو المتّبع حتى عندما تؤكد العقيدة على أمور تتعارض مع القانون. من جهة ثانية ثمة واقعة ثابتة في القضاء: لا يحق لامرأة أن تقاضي الكنيسة الكاثوليكية بتهمة التمييز الجنسي لأنها مُنعت من متابعة الدراسة في مدرسة إكليركية ومن سِيامتها كاهناً. ثم

= منظومات الإيمان الأصلية؟

(Pierre - Andre Taguieff, "Vous avez dit "Communautarisme"?", Le Figaro, 17 Juillet 2003)

إن القانون العام لا يُطبَّق على التنظيم الداخلي للكنائس (لا يحق لكاهن محروم من رتبته الكهنوتية بأمر من المطران أن يُقيم دعوى أمام القضاء بداعي الصرف التعسفي من العمل). وللسبب نفسه ليس للدولة أن تطعن في عقائد دينية في الإسلام (ارتداد، منع الزواج بين مسلمة وغير مسلم، إلخ)، مع احتمال ملاحقة شخص ما يدّعي الاستناد إلى مبدأ ما لكي يرتكب عملياً جُرم الحض على الجريمة أو يقترف هو الجريمة.[1]

يكفي إذاً الركون إلى هذا المبدأ للامتناع عن طرح مسألة العقيدة، ولا سيّما أن الإسلام، كما توضح دراسة القانون الفرنسي بشأن الأديان، لا يطرح مسائل نوعية تستوجب وضع تشريع جديد: إن القوانين والأحكام القضائية الراهنة كافية لإدارة الحالات الخاصة التي يطرحها الإسلام، وقِلّة هم المسؤولون عن شؤون الطائفة الإسلامية الذين يطالبون بتعديل قانون ١٩٠٥، وهو المطلب المقترح بالأحرى من قِبل مسيحيين – من ضمنهم قَسّ كليرمونت – و... نيكولا ساركوزي).[2]

والحال أن النقاش كله يدور اليوم على موضوع العقيدة الدينية

---

١ هذا فحوى المادة ٣٥ من قانون العام ١٩٠٥ الذي يدين قيام كاهن بالتحريض على مقاومة تنفيذ القوانين. وقد تم حديثاً التأكيد على التفسير القائل بأن العقيدة الدينية لا تؤخذ في الاعتبار وذلك بقرار صادر عن مجلس الدولة في حزيران ٢٠٠٠ بخصوص جمعيتين لشهود يهوه.

2 Nicolas Sarkozy, La Republique, *Les Religions, L'Espérance*, Edition du Cerf. 2004.

من جوانب عدة. في المقام الأول مسألة اختيار أعضاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية: هل ينبغي تفضيل المنظمات الأكثر أهمية، غير أنها قريبة من الأوساط السلفية، مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا VOLF (مراعاة لكل نسبة، يذكّر هذا الأمر بأن الدولة كانت على الدوام تشعر بالضعف حيال النقابات القوية، الممركزة والمنظمة، والعقدية جداً من حيث التعريف، مثل الاتحاد العام للشغل CGT)، أو الشخصيات "الليبرالية"؟ هنا يفرض الخيار السياسي الانتقاء من ضمن التفسيرات الدينية. وتالياً تطرح مسألة إعداد مُمتهني الشعائر الدينية: إن الدعوة، التي باتت تعزيمية، لإعداد أئمة مساجد فرنسيين لا معنى لها إلا إذا افترضنا أن هؤلاء الأئمة سيكونون أكثر ليبرالية من الملتحين المستوردين أو شبان الضاحية المعلنين أنفسهم أئمة. ثم إن المطالبة بإصلاح العقيدة، المعبَّر عنها هذه المرة من خارج مؤسسات الدولة، تأتي أيضاً من قِبَل مثقفين منخرطين في النقاش حول الإسلام. هكذا يعبّر كل من ميشال ترييالا وجان - هيلين كالتنباش، في كتابهما "الجمهورية والإسلام" عن سخطهما لأن وزارة الداخلية سحبت من مشروع استفتاء السلطات المسلمة الرجوع إلى يمين الولاء للقوانين الجمهورية وخصوصاً الإشارة الواضحة إلى الحق في تغيير الدين[1]. لكن هنا أيضاً يعدّ مسعى كهذا مضاداً كلياً للعلمانية

1 Michèle Tribalat et Jeanne - Hélène Kaltenback, *La République et l'Islam*, Gallimard, 2002, p. 162.

القانونية: لا معنى لليمين إلا في نظام ميثاقي؛ ذلك أن طلب التراجع عن ما يعتبره بعضهم جزءاً من العقيدة (إدانة الارتداد) هو خارج ميدان اختصاص الدولة.

والمفارقة هي أن الإعلان الشهير الذي أطلقه طارق رمضان داعياً إلى تجميد تطبيق الحدود (القصاص الجسدي الذي تنص عليه الشريعة صراحة كعقاب على عدد معيّن من "الآثام بحق الله") هو أكثر انسجاماً مع مفهوم العلمانية منه مع مُقتضى العدول عن هذه الوصايا الإلهية[1]. إن الدولة لا تعرف المملكة السماوية ولا تشترع إلا في الشؤون الأرضية: وإذاً من المهم عندها عدم الإعلان عن أي عقوبة جسدية والأهم عدم تنفيذها باسم الدين في هذه الدنيا. وما على جهنم إلا الانتظار. إن التجميد تسوية جيدة، وهي تنطوي على شيء من النفاق طبعاً، ولكن أيّ دين خالٍ من النفاق عندما يتعيّن عليه التعامل مع وقائع سياسية دنيوية. ومع ذلك قوبل هذا الإعلان بالتهليل من جانب معارضي رمضان، لأن ذلك كان في نظرهم البرهان على أنه يتكلم لغة مزدوجة، إذاً ما الذي يتبقّى من ذلك؟ ١) أننا لا نستطيع أن نغيّر قانون الله، ٢) أن قانون الدولة هو المسيطر في هذا العصر. أيّ مطران يقول العكس؟

---

١ نقاش مع وزير الداخلية نيكولا ساركوزي، في ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ على قناة فرانس ٢ التلفزيونية. رفض طارق رمضان الإعلان أن هذه القوانين أصبحت باطلة لكنه دعا إلى ان تكون موضع تأجيل، أي التراجع عن تطبيقها، من دون إبطالها بما هي قوانين إلهية.

طبعاً، حرصاً على عدم وَصْمِ الإسلام وحده يمكن مواكبة نقد الإسلام بهجمة على المسيحية أو اليهودية (كما يفعل العلمانيون المتطرّفون أمثال جوسلين بيزكور). من ذلك يمكن دائماً اعتبار أن اللاهوت المسيحي غير عادل وتمييزي، والمطالبة لا بالحق في سيامة النساء كاهنات فقط ولكن أيضاً بإلغاء الجحيم، لأنه تمييزي ضد غير المؤمنين (غير أن اختراع المَطْهَر على يد الكنيسة الكاثوليكية خطوة جيدة في هذا الاتجاه، إذ ما هو المطهر، إن لم يكن، كما يقول رمضان، تجميداً طويلاً). كذلك لا بأس بمطالبة الكالفينيّين بالتخلي عن مفهوم القدر (القائل بأن الله يقرّر مَن سيكون ناجياً أو هالكاً لحظة ولادته)، لأن الهالك المدان قبل أن يوجد لا يستفيد من أي طلب استئناف؛ ومطالبة اليهود بالتنازل عن صفة "الشعب المختار" (من جهة ثانية غالباً ما تكون الإشارة إلى اليهود، بطريقة مثيرة للاهتمام، من قبل أولئك الذين يدسُّون في معاداة الصهيونية قدراً من اللاسامية على وجه الخصوص، بُغية تعريف إسرائيل بأنها دولة عنصرية: إن استخدام اللاهوت لغايات سياسية خبيثة لا يطاول الإسلام وحده).

في الواقع، يظهر النقاش التباساً في العلمانية الفرنسية يرقى إلى عام ١٧٩٠ والدستور المدني للإكليروس، غير أنه يبرز، مجدداً مع السياسة التي يدأب على اعتمادها وزراء الداخلية كلهم منذ أن أطلق بيار جوكس في عام ١٩٨٩ مشروع الكوريف CORIF

(المجلس التمثيلي للإسلام في فرنسا)، ما يعني أن الدولة تتدخل تحديداً في تنظيم الدين، وفيما تقوم بذلك تحاول أن تؤثر في خيارات دينية بانتقاء محاوريها. وبدل الاستياء من هذا التشابك يأخذ عليه دعاة علمانية ضيقة أنه لم يذهب أبعد من ذلك باستبعاد "الأصوليين". إن شعار الإسلام على الطريقة الفرنسية أو الإسلام الفرنسي يهدف صراحة إلى تفضيل إسلام ليبرالي، وحتى علماني، ما يعني إفراغ كل دين لا من تساميه بالضرورة بل من مقتضاه المطلق.

ما لا تفكر فيه العلمانية الفرنسية هو مراقبة الديني بواسطة السياسي وفقاً لنموذج هو إمّا قيصري - بابوي (حيث يتدخل العاهل في الشأن اللاهوتي) وإمّا غاليكاني، حيث تتحرر الكنيسة الفرنسية، مدعومة من الدولة، من روما على الصعيد القضائي. وليس من قبيل المصادفة أن يختار بيار جوكس مستشاراً لتشكيل المجلس التمثيلي للإسلام في فرنسا هو ألان بوير، الموظف الكبير، والمختص البارز في التاريخ، الذي سبق له أن درس إنشاء المجلس الأعلى لليهود بأمر الإمبراطور نابوليون، الذي أراد إنشاء هيئة تمثيل ومراقبة ليهود فرنسا. هذا النموذج من التنظيم السلطوي للطائفة اليهودية في إطار الدولة الفرنسية يشار إليه بانتظام لشرح كيفية العمل من أجل إدماج دين من دون كنائس ويقوم على تقاليد طائفية راسخة. والمشكلة أن إقامة ما أصبح

في ما بعد المجمع الإسرائيلي[1] جرت في ظلّ إمبراطورية متسلّطة وتصالحية، أي النقيض التام لجمهورية ديمقراطية وعلمانية. على أن الميل التسلطي لم يكن أبداً بعيداً عن الجمهورية: رأينا الدولة الجمهورية، في زمن المعاهدة البابوية (إذاً قبل ١٩٠٥) تعاقب الكهنة الذين يرفضون تقديم القربان لأسباب تُعتبر سياسية.[2] واليوم يبدو أن إبعاد الأئمة بسبب تصريحات بسيطة يندرج في الاتجاه ذاته. غير أن ضعف المراقبة يمرّ أيضاً عبر التعليم. ولا شك في أن تنظيم سلسلة لتعليم الإسلام بواسطة الدولة، الأمر الذي يُطرح بانتظام من قِبل السلطات لكنه يقابل بالرفض دائماً، لم يهدف صراحة في أي وقت إلى نشر إسلام "على الطريقة الفرنسية"، غير أن المسؤولين يرهفون السمع: "لكن المسؤولية التي تقع على عاتق الدولة لا تشمل تنظيم تنشئة إسلامية، وبعبارة أخرى إعداد أئمة، وإنما تنمية معرفة الإسلام في بلادنا (علماً بأنه يمكن التفكير في أن تنمية معرفة كهذه هي أحد الشروط التي تمنح مسلمي فرنسا إمكانية استجلاب أئمتهم من بلادهم)[3]

إن أداء القائمين على الشعائر الدينية يمين الولاء الذي نص عليه باختصار المجلس الأعلى للاندماج عام ٢٠٠٠؛ والخاص بالمسلمين وحدهم، فرضه الدستور المدني الخاص بالإكليروس

1 Consistoire israélite

2 Jean Baubérot, Laïcité entre passion et raison, op. Cit., 93.

3 Didier Motchane, "L'islam de France serat-t-il républicain?", art. Cit.

عام ١٧٩٠ على جميع الكهنة (عندما كانت البلاد تعيش رسمياً في ظل نظام المعاهدة البابوية): كان قد رُفِض بالتأكيد من قبل البابوية ما أدى إلى انقسام الإكليروس بين مؤيدي اليمين والمتمرّدين الذين قُمِعوا بقسوة. إن يميناً كهذه سابقة على العلمانية: تندرج في إطار الإرادة الغاليكانية[١] للسيطرة على المؤسسة الدينية، وتطبيقها على المسلمين دون سواهم عمل تمييزي (كان من شأنه أن يُلغى تلقائياً من قبل مجلس الدولة. ثم إن قانون ١٩٠٥ ينص على أن الدولة لا تتدخل في التنظيم الداخلي للديانات، والحال أن هذا على وجه الدقة ما قامت به وزارة الداخلية بإنشائها المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية. وعندي أن هذا ليس انتقاداً لفحوى السياسة المعتمدة، لكنه يعني ببساطة أنه إذا ما كان المراد هو علمانية متغايرة حسب الظروف ولأسباب سياسية وجب الاضطلاع بهذه الغلبة المسبقة للشأن السياسي وعدم الاختباء وراء ماهيّة فلسفية للعلمانية واحترام قُدوسي لقانون ١٩٠٥، الذي يصار إلى الاحتيال عليه إن لم يكن بالحرف فبالروح على الأقل.

من جهة ثانية إذا ما نظرنا إلى تاريخ قانون ١٩٠٥ نجد أن بعض السياسيين العلمانيين كانوا متحفظين عن فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة لأن ذلك يحرم الدولة من أداة مراقبة.[٢] كانت هذه وجهة

---

١ الغاليكانية Gallicanisme حركة دينية دعت إلى استقلال الكنيسة إدارياً (المترجم)

2 Rapport de Paul Bert à la Chambre, 31 mai 1888, Cité par Alain Gresh, in l'Islam, la Republique et le Monde, op. Cit. p. 195.

نظر مصطفى كمال أتاتورك في تركيا: كانت علمانيته نضالية جداً ولربما أصبح معادياً للدين على نحو مكشوف لو لم تجبره أهمية الإسلام في بلاده على التزام قدر من الحذر. وعلى ذلك لم يكن الخيار هو الفصل بين الدين والدولة بل إخضاع الشأن الديني لمراقبة الدولة (الأئمة يتبعون إدارة الشؤون الدينية التي تدفع لهم أجورهم وتكتب لهم عظاتهم). ويُستشعر الحنين إلى هذه العلمانية الموجّهة والدَّوْلتية لدى عدد من المعلّقين الفرنسيين في يومنا هذا. لذلك يطرح السؤال: هل يمكن الحديث عن علمانية معادية للدين؟

من الواضح أن الدين هو المشكلة في نظر كثير من المناضلين العلمانيين: مثلاً عندما يحاجّون صادقين بأن الدين قضية خاصة لا غير، وهذا مغاير كلياً للتعريف الذي يقدّمه القانون[1]: يلحظ قانون ١٩٠٥ ممارسة الشعائر الدينية في المجال العام (وينظّمها بالطبع): دور العبادة عامة، والمواكب الدينية أو الزيّاحات تجري في المجال العام، والمرشدون الدينيون ينظمون الطقوس في أماكن عامة هي أيضاً (المدارس، السجون، الثكنات)، والمراسم تُحدّد لممثلي الديانات أماكن جلوسهم، والملابس الكهنوتية ليست ممنوعة في الأماكن العامة (اكتُشِفَ في بداية العام الدراسي في

---

١ كما أشار إلى ذلك غي هارشر: "'الخاص' بهذا المعنى لا يتطابق مع الفردية أو السريرة، لكن مع ما هو سياسي مع الإبقاء على 'الاجتماعي' (الاقتصاد، حياة الجمعيات، إلخ.)". (غي هارشر، **العلمانية**. ص٩٢)

بعض مدارس منطقة الغار أن المرشدين يحضرون مرتدين جُبَّة الكاهن منذ سنوات: وقد منعتهم الإدارة من ارتداء هذا الزي في ذلك الحين فقط حرصاً على التوازن مع منع الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب، غير أن ذلك لم يسبّب مشكلات حتى الآن، وهذه علامة أخرى على أن الإسلام هو العِلّة). ويبالغ بعض رؤساء المؤسسات التعليمية في ردّ الأمهات المحجبات، فيما لا يكتفي مسؤولون آخرون برفض وجود لحم حلال في المطاعم المدرسية (وهو أمر يبقى في إطار العلمانية) بل يريدون من الأولاد المسلمين أن يأكلوا من اللحم غير الحلال (وهو ما يتعدّى العلمانية).[1] هنا نوع من الثقافة العلمانية التي تقاوم القانون، مخاطرة بتنمية (بتنامي) ممارسات تمييزية.

٤ – الإغراء الغاليكاني كمُلطِّف للتطييف

ثمة استمرارية للتأكيد على ثبات العلمانية في فرنسا: معظم الأساتذة الذين يرفضون التلميذات المحجبات متشددون أيضاً

---

١ أعلنت مساعدة رئيس بلدية درو للشؤون المدرسية أن الأولاد الذين يرفضون تناول اللحم سوف يمنعون من دخول مطعم المدرسة (Ahmed Taghza) "Des enfants musulmans refusent la viande non *hallal*", L'Écho républicain, 25 novembre 2004).

طبعاً كانت الحجة أن المقصود "التوقي من نقص التغذية" وكأن الطرد من المطعم يجعل التلاميذ بمنأىً عن سوء التغذية. غير أن رئيس بلدية درو سارع إلى رفض مبادرة مساعدته.

حيال طلبة المدارس الكهنوتية الذين يرتدون زي الكهنة (أخيراً على وجه التقريب: كان لا بد من صدور القانون بشأن الحجاب لكي نلاحظ وجود تلاميذ من طائفة السيخ الهندية يعتمرون عمائم، ومرشدين في ثوب الكهنة). لقد برّر رُهاب البِدَع الدينية شن هجمات منتظمة ضد أبرياء متّبعي تقنيات ألطف إلى هذا الحد أو ذاك. لكن في الواقع كانت العلمانية قد أوجدت تسوية مع الأديان القائمة. غير أن انتشار أشكال جديدة من التديّن بدّل المشهد كله. وكانت الثمانينات مُنعطفاً فاصلاً، ففي اللحظة التي بدت فيها العلمانية المناضلة على شفا الانقراض لعدم توافر المناضلين إذا بها تستجمع قواها، لتنهض مجدداً في مواجهة عدو جديد هو الإسلام. وفيما كان النزاع مع الكنيسة الكاثوليكية قد هدأ ظهرت أشكال جديدة من التديّن، ليست كلها مرتبطة بالإسلام: اليهود السفرديون المرحّلون من الجزائر إلى فرنسا يَبثّون ورعاً مكشوفاً في اليهودية الفرنسية، ويضع الإنجيليون البروتستانت والحركات المُستهوية للجمهور مسألة الإيمان في المرتبة الأولى ويهجرون جدران الكنيسة أو المعبد الأربعة لكي يظهروا أنفسهم في الشارع، وتتكاثر البِدَع، وفي النهاية يصبح الإسلام حاضراً بكثافة.

غير أن ردّة الفعل على مظاهر الإحياء الديني هذه ليست واحدة.

فطائفة التيزيين[1] ذات شعبية غير أن البدع تثير القلق. ومن المهم أن نلاحظ أن العداوة تنشأ في حالات معيَّنة، كما في حالة البدع المشتبه في أنها مندسّة ترمي إلى السيطرة ونسج شبكة علاقات موازية في دوائر السلطة (العلماوية[2] مثلاً؛ وليس الماسونيون بمنأى عن هذه الشبهة إذا أخذنا في الاعتبار عدد الملفات الخاصة بهم التي تنشرها المجلات الأسبوعية بانتظام). لكن ثمة شكلاً آخر للرفض يظهر عندما يحتلّ المجال العام جهاراً فريق معيّن (وخصوصاً إذا كان محدّداً بسلوك ودوافع متضافرة ذات بعد عِرقيّ)، حتى من ضمن احترام القانون: مثلاً، التجمعات الإنجيلية لدى الغجر وأمثالهم من الأقوام الرُّحل حيث يفد عشرات الألوف من الأشخاص على أراضٍ مخصصة للطيران لحضور المناسبة، ما يستدعي تحرّك رؤساء البلديات المحلية (في حين أن الزيّاح السنوي الذي يقيمه النوَر في منطقة سانت - ماري دو لا مير[3]، يندرج بالضد في التقاليد وحتى في الفنون الشعبية)؛ ولنذكر أيضاً

١ La Communauté de Taizé: طائفة مسيحية رُهبانية مركزها مدينة تيزيه Taizé في فرنسا. تأسّست عام ١٩٤٠ وتضم الآن حوالي مئة من الرهبان جاءوا من أنحاء العالم وقد اختاروا حياة بسيطة قوامها الصلاة والعزوبية. (المترجم)

٢ La Sientotogie: طائفة تتخذ من العلم أساساً لتعاليمها. أنشأها في عام ١٩٥٤ كاتب الخيال العلمي الأميركي رون هوبارد. تعد الكنيسة العلماوية ديانة في الولايات المتحدة الأميركية. وقد وصفت في فرنسا بأنها طائفة في تقرير برلماني يعود إلى العام ١٩٩٥. تؤمن بأن الإنسان كائن روحي لا يفنى وأن قدراته لا حدود لها. ولا يطلب من أتباعها أن يؤمنوا بأي شيء على وجه التحديد. (المترجم)

3 Saintes - Maries - de - la - mer

تشييد مراكز عبادة وتلاقٍ في المناطق (شهود يهوه في مونروي في أور - إي - لوار)[1] وكذلك طبعاً بناء المساجد. ويفصح عنوان كتاب "أراضي الجمهورية الضائعة" عن الكثير في ما يتعلّق بصميم أراضي المجتمع التي يقضمها "الآخر"[2]. إن منع ارتداء الحجاب في المدرسة ومسألة اللحم الحلال في مطعم الطلاب أكثر لفتاً للنظر وفق هذه الرؤية لإعادة فتح الأراضي المحتلة من الدفاع عن الحياد.

من الطبيعي إذاً أن يكون الإسلام في قلب هذا الإحساس بالقلق لأن له وزناً ديمغرافياً لا تملكه الحركات الأخرى. لكنه مدرج في سجلّين مختلفين: الغيتو الطائفي والتبشير الغازي. في الضاحية والعالم، وفي المحلي والكليّ: الإسلام حاضر على الطرفين، حيث تبدو الهوية الوطنية آخذة في التآكل. ولسوف يعمّ القلق من التبشير بالإسلام كما لو أن ثمة ديناً عالمياً لا ينزع إلى الهداية واجتذاب الأتباع. ويُنظر إلى الإسلام على أنه عامل كامن لإحداث تغيير عميق في المجتمع، والفكرة هي أنه نظراً إلى الوزن السكاني للمسلمين فإن كل سيرورة "تطييف" تؤدي إلى فقدان التوازن في المجتمع الفرنسي. أولاً عبر تجزئة المجتمع من الأسفل، ولكن

1 Montreuil en Eur - et - Loir

2 Emmanuel Brenner (dir), Les territoires perdus de la république. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire, Mille et Une Nuits, 2002

أيضاً عبر وصْل "الغيتوات" بإسلام عالمي غير مرتبط في نطاق الدولة - الأمة. نحن إذاً أمام رؤيتين: إسلام عِرقيّ (عربي، شرق أوسطي) ينقل إلى فرنسا نزاعات الشرق الأوسط، أو إسلام من دون هوية عِرقية، متعدد القومية، وأوروبي بنوع خاص. هنا ليس الشرق الأوسط هو المُبَعِّد بقدر ما هو انحلال الإطار الدَّوْلي والقومي لمصلحة هيئات أو هويات عابرة للقوميات. والحال أن مسألة الإسلام وثيقة الصلة بمسألة "سيادية" أوروبا وبالنقاش الدائر حول الدولة - الأمة، والعولمة، وتجاوز نزاعات الحدود الإقليمية، وأزمة الهوية. في الواقع يُنظر إلى الإسلام حدْسياً على أنه جزء من سيرورة العولمة وتجاوز الحدود الإقليمية (والسلفية المعاصرة تركب تلك الموجة). والجواب إذاً هو المطالبة بـ"تأميم" الإسلام، أو "جعله دنيوياً". والالتباس هنا (الذي يمثل الفارق مع نزعة المعاداة للسامية التي وصمت اليمين في الثلاثينيات من القرن الماضي) هو أن كثيراً أهل اليسار يرون أن من الملحّ (وإذاً الممكن) فصل الإسلام عن الهجرة: يبقى الإدماج، وحتى التمثّل، هو الهدف، غير أن الإسلام يُعتَبر عائقاً. ما من ضغينة على المهاجرين (على كل حال حتى الآن) ولكن نريد مسلمين علمانيين. من أجل ذلك يبدو أن تدخّل الدولة الجمهورية في الشأن الديني مبرر بالوضع القتالي هذا. ويتضمن عدد من الكتب الصادرة حديثاً في فرنسا دعوات صريحة لمعاقبة رفاق الدرب،

السذج، الفاترين، الرخوين، المفتونين، إلخ. باختصار، أمام إفلاس الإكليروس يقع على عاتق الدولة أن تمسك بزمام الأمور. ويجري الحديث عن المقاومة في وجه "الفاشية – الإسلامية"، وتُستعاد المقارنة مع ميونخ ١٩٣٨ على نحو متواتر. بيد أن كثيراً من الذين يظنون أنفسهم تشرشل يكتبون مثل سيلين[١]، أسلوبياً على الأقل.

إن الدفاع عن العلمانية هو أكثر من أي يوم مضى دفاع عن الهوية، التي تواجه صعوبة في التعيُّن إيجابياً لأنها، كما رأينا، تقوم إلى حدٍّ كبير على أوهام، من ضمنها وهم التوافق. واليوم كما في عام ١٩٠٥، يسمح النقاش حول العلمانية بحجب الشأن الاجتماعي بوجه خاص: فإذا كانت الضاحية هي مشكلة إسلامية قبل أي شيء آخر فلا وجود إذاً لمشكلة اجتماعية. ومن جهة ثانية فإن استخدام العلمانية على هذا النحو لتجنّب النقاش في الشأن الاقتصادي هو تقليد قديم للديمقراطية – الاجتماعية الفرنسية. لقد حُوّلت مشكلات المجتمع إلى مناقشة أفكار. وبالنتيجة تجري مطاردة الأفكار (كما تدلّ على ذلك الحملات ضد طارق رمضان أو كزافييه ترنيسيان[٢]). ومن ثم يُعزى انتقال الأفكار إلى عمل بعض

١ Winston Churchil: رئيس الوزراء البريطاني في الحرب العالمية الثانية. Louis Ferdinan Céline: كاتب فرنسي اشتهر إبان الاحتلال الألماني لفرنسا بكتاباته المعادية لليهود (١٨٩٤ – ١٩٦١).

٢ Xavier Ternisien

الأفراد وتعود الصيغ الكلامية الجاهزة والمكررة إبّان الحرب الباردة (مثل كلمة العدوى، محوّلة الأفكار إلى فيروسات). ولم يجر أي تحليل للأسباب التي تجعل بعض الأفكار رائجة، في حين أن سوق الديني لا يقوم على العرض فقط وإنما على الطلب أيضاً. وجدير بالملاحظة أن هذا الاستدلال مطبّق إلى حد ما على البدع الدينية: حيث تُعطى الأولوية في تفسيرها لتأثير الزعيم الروحي والتضليل العقلي. فالفتاة المحجّبة مضلّلة بالضرورة، والمفارقة أنها تُعاقب من أجل انعتاقها على نحو أفضل: لما كان الحجاب علامة العبودية فالمرأة لا تختاره طوعاً. وكان الاستدلال ذاته قد دفع الثورة الفرنسية إلى حظر الأسلاك الدينية، لأن شخصاً حراً ما كان ليتخلى عن حريته الخاصة بملء إرادته. ومع ذلك يعلم الله (وخصوصاً هو) إذا ما كانت العبودية المختارة موجودة فعلاً. وما تحرير الناس رغماً عنهم إلا مفارقة أخرى.

إن ما كان في الغالب تعبيراً عن إرادة شخصية (ارتداء الحجاب) يُنظر إليه على أنه نتيجة لضغط اجتماعي. هذا الخداع البصري يوضح أن الاستحواذ مردّه إلى طغيان الحياة الجماعية. والغاية من إرادة التدخل في الشأن الديني هي "تحرير" المرأة المسلمة (من الحجاب ومن الزواج المدبّر على السواء). عملياً تعتبر مسألة المرأة قضية مركزية في النطاق الطائفي: في ما يتعدّى مسألة الأخلاق، تطرح المراقبة الاجتماعية التي تمارسها مجموعة

ضد المرأة مسألة الزواج ومن ثم دوام الجماعة. ومع ذلك نذكر مرّة أخرى أن إرادة الحفاظ على الزواج اللُّحْمي ليست خاصة بالإسلام: إذ إنها موجودة لدى الطوائف الدينية اليهودية، من دون أن يعترض ذلك عائق سياسي؛ وإدانة الزيجات المختلطة ثابتة لدى الحاخامات المحافظين وتطرح المشكلة المعروفة في قانون الجنسية الإسرائيلي (لا يعترف الحاخامات الأصوليون إلا بالنسب الأمومي ويرفضون التحوّل المجامِل إلى الديانة اليهودية). ويوضح الفرق بين ردود الفعل الناجمة عن تصرّف تمليه أسباب مماثلة (الحفاظ على طائفة دينية) أن طبيعة تلك الطوائف هي التي تسبّب مشكلة وليس الواقع الطائفي في ذاته بنسبة كبيرة. ولما كانت طائفة اليهود الممارسين للشعائر ليست (لم تعد) آخذة في التوسّع أصبحت معاداة السامية المعاصرة تقوم على أوهام غير وهْم التوسّع الديمغرافي ("إنهم في كل مكان")، وهذه مقولة متواترة تعود إلى الثلاثينيات من القرن الماضي. غير أن مسألة "الطائفية الإسلامية" ليست منفصلة عن بُعدها السكاني.

نتيجة لذلك تُعزى مجموعة القضايا التي تطرحها الضواحي، والإدماج (أو فشله)، والطائفية، إلخ، إلى الواقع الديني أي الإسلام. وبعيداً من حصر الديني تعيده العلمانية باستمرار إلى صُلب النقاش وتفسّر به أوجه الخلل الاجتماعي. إذا ما انكفأت الضواحي على نفسها، وارتدى المراهقون ملابس خاصة للتعبير

عن هوية أو مطلب غذائي للاعتراض داخل المدرسة فالخطأ يقع على عاتق الإسلام. وينظر إلى الدين كسبب وليس كعَرض، ومن جرّاء ذلك يتمّ الردّ على الديني حيث ينصب بصورة نهائية كمِيسَم هويّتيّ وحتى اعتراضيّ.

إن العلمانية هي قبل أي شيء فكرة متسلّطة بخصوص الديني وتؤدي إلى إرادة التشريع في الشأن الديني، بدل القبول بفصل حقيقي: من هنا منشأ الميول القيصرية - البابوية والغاليكانية، وحتى التصالحية الجديدة، لدى الجمهوريين من كل صنف ولون (عندما كان ساركوزي وزيراً للداخلية زار القاهرة حيث التمس من مفتي الجمهورية المصرية إصدار فتوى بعدم الاعتراض على منع ارتداء الحجاب)، ما يعني تزامن أعراض المرض الذي أصاب جمهورية غير مستقرّة لافتتانها بالملَكية وبالدين على حد سواء.

غير أن الأمر لا يتعلّق بأيّ دين كان. ذلك أن العلمانية الفرنسية تشعر بخوف مُميّز من الإسلام الذي يتم العمل على نزعه عن الهجرة أو بالعكس، على رفض الهجرة وأجيال الفرنسيين المتحدّرين منها، وذلك باسم تعارض مزعوم بين الإسلام والقِيَم الغربية. لكن الشيء الفرنسي بنوع خاص هو على وجه الدقة استخدام مربّع العلمانية من أجل "تدجين" الإسلام. أما البلدان الغربية الأخرى فتستخدم مربعات أخرى، تقوم هي أيضاً على فكرة وجود قواعد للعبة أقل تدخلاً في ما يتعلّق بالإيمان وشخص

الآخر: التعددية الثقافية، الحوار بين الأديان، حقوق الأقليات، إلخ. والحال أن التعارض إذا كان حاسماً جداً في الثمانينيات بين المقاربة التمثّلية على الطريقة الفرنسية، القائمة قانونياً على مبدأ العلمانية غير أنها في الحقيقة راسخة في مفهوم سياسي للأمّة، وبين المقاربة القائمة على التعددية الثقافية في شمال أوروبا، فقد كان تغيّر القرن موسوماً بأزمة نموذجين: كانت فرنسا قد استُدرجت إلى الاعتراف بواقع ديني إسلامي كانت تفضّل أن تتجاهله إيجاباً: إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية عام ٢٠٠٢، وسلباً: منع ارتداء الحجاب عام ٢٠٠٤)، في حين أن هولندا، التي هزّها في عام ٢٠٠٤ اغتيال المخرج والكاتب تيو فان غوغ[1] على يد شاب مسلم من أصل مغربي لكنه مواطن هولندي، كانت تتساءل عن سبب فشل تعددية ثقافية إيجابية (الثقافات جيدة ويجب أن تكون موجودة) لكي تستدير نحو رؤية سلبية إلى هذه التعددية الثقافية نفسها (بعض الثقافات، مثل الإسلام، صعبة الاندماج)، من دون أن تشكك في هذه الرؤية الثقافية (يبدو جلياً إذن، كما سنرى، أن الراديكالية المعنيّة هي نتاج تقهقر الهوية الثقافية).

الواقع أن القلق من الإسلام حقيقي في جميع البلدان الأوروبية غير أنه يتكيّف ويُرَى وفقاً لمِثال متولّد من الثقافة السياسية لكلٍ من هذه البلدان. والعناصر الصادمة مختلفة كلياً من بلد إلى آخر،

1 Theo Van Gogh

غير أن كل بلد يعزو إلى الإسلام ماهيّة متنافرة مع ماهية الثقافة الغربية. ما يُقحم عنصراً مفارقاً إلى حد ما: يُرفَض الإسلام لأسباب متباينة جداً، غير أنها تخلق نوعاً من الهوية الأوروبية السلبية. من ذلك مثلاً أن الحجاب هو في صُلب الرفض الفرنسي، لكنه لا يسبّب أي مشكلة في بريطانيا العظمى، التي تمنع في المقابل ذبح الحيوانات حسب الشعائر الإسلامية (الحلال) وذلك للأسباب ذاتها التي تحظر صيد الثعالب، في حين أن شكل الذبح ليس هو المشكلة في فرنسا، إلا في نظر بريجيت باردو، بل ممارسته الفوضوية. ولم يكن من قبيل المصادفة مقتل الخطيب الشعبي الهولندي بيم فورتوين[1] المصاب برُهاب الإسلام على يد نصير للحيوانات: إن قضية حماية الحيوانات في شمال أوروبا تبدو في نظر المناضلين وثيقة الصلة بقضية الدفاع عن حقوق الإنسان، وهو ما يبدو ببساطة أمراً غير معقول في جنوب أوروبا. ويتخذ ردّ الفعل ضد الإسلام أشكالاً متباينة جداً بين بلد أوروبي وآخر، ما يعني أن العناصر التي تبدو متعارضة بين الإسلام والغرب، إذا ما أُخذ كل واحد منها على حدة، ليست كذلك فعلاً (الحجاب، الحلال)، بما في ذلك ما يتعلق منها بمسألة المرأة: عندما أعرب المرشح الإيطالي إلى اللجنة الأوروبية م. بوتيليوني في تشرين

١ Pym Fortuyn اغتيل عام ٢٠٠٢، وهو مؤسس حزب يميني عنصري. قال القاتل إن سبب إقدامه على قتله هو أنه "يجعل المسلمين كبش محرقة". (المترجم)

الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ عن اعتقاده أن مكان المرأة هو في البيت وتحت حماية زوجها فإنما كان يتحدّث مثل كثير من المسلمين المحافظين. وبالإجمال، إذا ما كانت العناصر التي تبدو كأنها محدّدة لثقافة مسلمة، لا تطرح المشكلات نفسها في مختلف البلدان الأوروبية، إذا ما أخذ كل عنصر منها على حِدَة، فما الذي يعمل إذاً من المفاهيم في مرآة الثقافة المسلمة والثقافة الغربية؟

إذا كان المراد هو التفكير في الموقع الذي يحتله الإسلام في أوروبا ينبغي الذهاب إلى ما يتعدى الاعتبار الضيق للعلمانية على الطريقة الفرنسية، التي لا تتعدّى كونها استثناء في أوروبا نفسها، وطرح المسائل الأساسية المتعلقة بتلاؤم الإسلام مع الدَّنْيَوة الغربية.

الفصل الثاني

الإسلام والدّنْيَوة

إن الاستخدام التعسُّفي للعلمانية في السياق الفرنسي المعاصر لا يُعفي من التطرّق إلى المسألة الجوهرية في العلاقات بين العقيدة الدينية، والتاريخ الديني، والدَّنْيَوة. فأن تكون ثمة خصوصية مسيحية في تاريخ بناء الدولة ودَنْيَوَة الغرب فهذا أمر بديهي. غير أن السؤال هو معرفة إذا ما كانت صلاحة نموذج كهذا عالمية شاملة، أي إذا كان من الممكن قيام دَنْيَوة حقيقية بمعزل عن تجربة المؤسّسات التي عرفها الغرب؛ والسؤال الثاني هو معرفة هل ثمة أشكال أخرى للولوج إلى الدَنْيَوة قد جُرِّبت في الإسلام؛ وأخيراً ينبغي التساؤل لمعرفة إذا ما كان من الممكن، حتى في حالة غياب إشكالية حقيقية للدَّنْيَوة، اعتماد أشكال منها مستوردة من مكان آخر، أم أن الدَّنْيَوة تتطلّب إصلاحاً للإسلام.

١ – هل العلمانية مسيحية؟

ما الذي يعود إلى الإسلام وما الذي يخص كل دين، أو الأديان التوحيدية الكبرى في الغرب على الأقل. إن كثيراً من المآخذ الموجّهة إلى الإسلام ليست وقفاً عليه وحده. وعلى أي حال

لا يوجد دين علماني بين الأديان التوحيدية المُنزَلة. من حيث المبدأ يدّعي كل دين توحيدي مُنزَل أنه ينطق بالحقيقة وأن لديه ما يقوله في مُجمل أفعال الإنسان وتصرّفاته. وتبعاً لما دأب على تأكيده الكاردينال راتزينجر، مدير أخوية مذهب الإيمان، هناك حقيقة واحدة حقاً[١]. وفي اعتقاد كل مؤمن أن قانون الله يعلو على قانون البشر وليس لأي أكثرية برلمانية أن تقرّر ما هو الحقّ: لم تقبل الكنيسة قطّ التشريع الذي يُبيح الإجهاض. بهذا المعنى لا تنتمي العلمانية إلى قيَم مشتركة، لكنها، كما رأينا، تندرج في قبول قواعد اللعبة، وهذا أمر مختلف؛ ما يعني والحالة هذه أن الكنيسة ترفض أشكال الاعتراض العنيفة أو غير المشروعة على تشريع تعتبره غير مقبول مع ذلك. من جهة ثانية، حتى إذا كانت العلمانية مقبولة سياسياً اليوم، فإن عدداً من كبار رجال الدين المسيحيين والإسرائيليين[٢] يلمّحون إلى حدودها: اعترض المونسنيور لوستيجييه، قسّ كليرمونت، والحاخام الأكبر جوزف سيتروك على القانون "بشأن العلمانية" (منع التلميذات من ارتداء الحجاب في المدرسة) ولا يخفيان انزعاجهما من التشدّد في

---

١ إن مبدأ التسامح واحترام حرية المعتقد والتفكير والدين الذي هو موقف أخلاقي أساسي [...] لا يمكن أن يقتصر على جعل مضامين مختلف المفاهيم في مُستوى واحد، كما لو أنه لم تعد هناك حقيقة إيجابية وعالمية

Declaration Dominis Jesus, Vatican, septembre 2000, rédigée par le Cardinal Josef Ratzinger, préfet de la congregation pour la doctrine de la foi.

٢ Israélites: الإسرائيليون بمعنى أتباع الديانة اليهودية في فرنسا. (المترجم)

منع ظهور الرموز الدينية في الأماكن العامة)[1]. إن الفكرة القائلة بأن الدين لا يمكن أن يقتصر على المجال الخاص مشتركة في الأديان الكبرى كافة.

ولكن عندما يراد التأكيد على خصوصية الإسلام يصار إلى التركيز على أن المسيحية تقبل مبدأ العلمانية (لأنه، كما يقول المسيح في الإنجيل "أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الآية ٢١). لكنْ يُرتكب هنا الخطأ المنهجي الذي لا ريب في أنه أكثر ما يشوب النقاش: ألا وهو خطأ الانتقال دوماً من المستوى اللاهوتي إلى مستوى الممارسة السياسية، وحتى الممارسة الدينية. وما من شيء أكثر كاثوليكية من قيام عالم لاهوتي أو بابا بإخراج هذه الآية عندما يريد أن يبارك العلمانية، غير أن وجود الآية لم يضمن يوماً لا ممارسة علمانية ولا نظرية لاهوتية للعلمانية. وتعبّر لائحة الأضاليل[2] التي كتبها البابا بيّوس التاسع عام ١٨٦٤ عن رفض كلّي للعلمانية،

---

١ من أجل تعبير صارم عن رفض رؤية الديني ملقى في المجال الخاص، انظر مداخلة المونسنيور سلستينو ميليور، العضو المراقب للكرسي البابوي لدى الأمم المتحدة. أمام اللجنة الخاصة بـ"إلغاء جميع أشكال عدم التسامح الديني"، ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤: "إن موقف أولئك الذين يريدون حصر التعبير الديني في دائرة الخاص البسيطة إنما يتجاهل وينكر طبيعة المعتقدات الدينية الأصلية" [...] "إن حق الطوائف الدينية في التعبير أمام الملأ" غالباً ما يطعن فيه، بينما "يُسمح به لقوى اجتماعية أخرى". ثم إنه في المدة الأخيرة تنزع "المقاربة القانونية والشرعية للحرية الدينية" أكثر فأكثر نحو "إفراغها من جوهرها"

Le Jour du Seigneur, France 2, 7 novembre 2004.

2 Syllabus de Pape Pie IV

عنهما بطريقة إيجابية، مقنعة وشاملة، حتى وإن أدّى ذلك إلى ردّ فعل محافظ لا يمكنه على كل حال، باستثناء أصوليي المونسنيور لوفيفر، الارتداد على الماضي، ولكن يلقي نظرة جديدة عليه بكل بساطة، ولقد نشأت الصلة بين التغييرات الداخلية في الكنيسة وبين الدُّنْيَوة في ما بعد: ليس الإصلاح اللاهوتي شرطاً للقبول بالعلمانية، وفي ما يتعلّق بالدُّنْيَوة فإنها تحصل مهما يكن الأمر، حتى وإن كانت مأسوفاً عليها بانتظام.

غير أن هذا الاستدلال لا يكفي للحكم في صالح أي من الإسلام أو المسيحية دون الآخر. إنه يوضح ببساطة أن الكنيسة ليست هي من شجَّع العلمانية، ولكن المقاومة التي أبدتها في وجهها إنما كانت لأسباب سياسية، في إطار صراع سلطة يستمدّ مشروعيته من مراجع لاهوتية. والمسألة هي معرفة ما إذا كان النزاع بين الكنيسة والعالم الحديث كان يمكن أن يحل في الميدان المكشوف للفكر الكاثوليكي أو إذا ما كانت المسيحية لا تحتوي على بواكير لاهوت قابل للاندراج في سجلّ مزدوج: سجلّ المملكتين، الأرضية والسماوية. ما يعني أن الضغط السياسي أعاد الكنيسة إلى حقيقة رسالة إنجيلية كانت قد نسيتها في غمرة افتتانها بالممارسة، إن لم تكن ممارسة السلطة الدنيوية في ذاتها فعلى الأقل ممارسة الرقابة عليها، ألم تسهم المسيحية، رغماً عنها، ورغماً عن الكنيسة، في تهيئة فضاء الدُّنْيَوة والعلمانية الذي بتنا نعرفه مذ ذاك؟

عنهما بطريقة إيجابية، مقنعة وشاملة، حتى وإن أدّى ذلك إلى ردّ فعل محافظ لا يمكنه على كل حال، باستثناء أصوليي المونسنيور لوفيفر، الارتداد على الماضي، ولكن يلقي نظرة جديدة عليه بكل بساطة، ولقد نشأت الصلة بين التغييرات الداخلية في الكنيسة وبين الدَّنْيَوة في ما بعد: ليس الإصلاح اللاهوتي شرطاً للقبول بالعلمانية، وفي ما يتعلّق بالدَّنْيَوة فإنها تحصل مهما يكن الأمر، حتى وإن كانت مأسوفاً عليها بانتظام.

غير أن هذا الاستدلال لا يكفي للحكم في صالح أي من الإسلام أو المسيحية دون الآخر. إنه يوضح ببساطة أن الكنيسة ليست هي من شجَّع العلمانية، ولكن المقاومة التي أبدتها في وجهها إنما كانت لأسباب سياسية، في إطار صراع سلطة يستمدّ مشروعيته من مراجع لاهوتية. والمسألة هي معرفة ما إذا كان النزاع بين الكنيسة والعالم الحديث كان يمكن أن يحل في الميدان المكشوف للفكر الكاثوليكي أو إذا ما كانت المسيحية لا تحتوي على بواكير لاهوت قابل للاندراج في سجلّ مزدوج: سجلّ المملكتين، الأرضية والسماوية. ما يعني أن الضغط السياسي أعاد الكنيسة إلى حقيقة رسالة إنجيلية كانت قد نسيتها في غمرة افتتانها بالممارسة، إن لم تكن ممارسة السلطة الدنيوية في ذاتها فعلى الأقل ممارسة الرقابة عليها، ألم تسهم المسيحية، رغماً عنها، ورغماً عن الكنيسة، في تهيئة فضاء الدَّنْيَوة والعلمانية الذي بتنا نعرفه مذ ذاك؟

يعرّف مارسيل غوشيه المسيحية على أنها "دين الخروج من الدين"[1]، وهذا لا يعني أن الكنيسة قد قبلت، أو واكبت، جعل المجتمع دنيوياً، وإنما يعني أن القالب اللاهوتي للمسيحية سمح بالدَّنْيَوة عبر إقامته قطباً للسلطة سامياً، هو الدولة، يمكن للمجتمع أن يخال نفسه غير ديني انطلاقاً منه. ولا تعني الدَّنْيَوة نهاية السموّ بل تشييد سموّ غير لاهوتي، لدين مُدَنْوَن على نحو ما. وقد أمكن لمسيحيّة مُعيّنة أن تُسهم في شرعنة استقلال السياسة وذلك انطلاقاً من دَنْيَوة الدولة (لأنها معاقبة من الله). إن الذين فكروا في الفصل بين الكنيسة والدولة في القرون الوسطى كانوا كتاباً مسيحيين، أو أنهم نظّروا لاستقلال السياسة وحقها الاحتمالي في مراقبة الشأن الديني. وعندما سوّغ غيّوم دوكام (١٢٨٥ - ١٣٤٩) رقابة الدولة على الكنيسة لم يفعل ذلك بصفته علمانياً (كان راهباً)، بل لأنه يرى في الملك التعبير عن إرادة الله. ذلك أن القانون هو إرادة في المقام الأول: ليس من شأن القانون الوضعي، قانون الدولة، أن يعكس أخلاقاً طبيعية أياً تكن، وهو مؤسّس، كما أن الإرادة الإلهية خلاّقة، والحال أن هذه ليست نظرية المملكتين فحسب، بل محاكاة المملكة الأرضية للمملكة السماوية التي تسمح في المقابل بتهميش الديني، لأن ما جُعِل دُنيوياً هو الإلهي نفسه. لقد

1 Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, Gallimard, 1983.
تراجع أيضاً مؤلفات بيار لاجندر في ما يتعلق بإرث القانون الروماني ومجموعة القوانين والقواعد التي تبنّتها أو اقتبستها السلطات الكنسية الكاثوليكية.

وِلد المجال السياسي للغرب من رَحِم ديني مسيحي، كان التفكير في استقلاله الجديد موجهاً ضد الكنيسة كمؤسّسة، ولكن من قِبَل مفكّرين وفاعلين هم أنفسهم مسيحيون، مثل المشرّعين الذين حدّدوا بمزيد من الصبر دولة القانون انطلاقاً من الدولة الموروثة للملك القائم، مستعيدين أيضاً تراث القانون الروماني. وقد نشأ النقاش بين النظامين داخل الفكر المسيحي. باختصار، إذا كانت العلمانية تمنع الدولة من التدخل في العقيدة الدينية فلا بدّ مع ذلك من طرح مسألة الأصول الدينية للعلمانية، التي يُرجَع إليها بانتظام. ويمكن الذهاب بالنقاش إلى نقطة أبعد: إن جعل الدولة دنيوية أتاح لها بالضبط أن تلقي بالكنيسة خارج المجال السياسي. ثم إن دَنْيَوة الدولة ونظامها القانوني كناية عن نقل السموّ المحدِّد بالديني إلى الزمني (أو الدنيوي). والنتيجة أن لا وجود لعلمانية حقيقية من دون دولة قوية: إن السياسة هي في قلب سيرورة الدنْيَوة.

على ذلك يمكن القول في الوقت ذاته إن العلمانية نشأت ضد الكنيسة الكاثوليكية (وهذا ما لا شك فيه تاريخياً) وإن المسيحية هي التي سمحت بقيام العلمانية. بهذا المعنى يمكن التأكيد على الحداثة الكبرى للبروتستنتية التي أزالت، برفضها مفهوم الكنيسة المأسَسة، العقبة "السياسة" من أمام الدنيَوة.

حتى لو تمّ الإقرار بالأصول المسيحية للدولة الحديثة (يبدو هذا الأمر مقرراً في ما يخص بلدان القانون الروماني) فإن ذلك

يطرح أسئلة عِدّة: هل المرور عبر الدولة الحديثة والمتسامية شرط ضروري لإقامة نظام مستقل للسياسة؟ هل أن حقيقة كون نموذج معيّن قد نشأ في سياق ديني وتاريخي محدّد تجعله لهذا السبب خصوصياً غير قابل للتصدير إلى مجالات ثقافية أخرى؟ كيف تعمل العلاقة بين نظام الديني ونظام السياسي؟

٢ - هل العقيدة الإسلامية عقبة أمام العلمانية؟

يفترض تعريف الإسلام، أو كل دين، كمجموعة محدّدة من العقائد اختيار نصوص واختيار تفاسير في الوقت عينه. وناقد اللاهوت القرآني ينصّب نفسه عالم لاهوت فيدخل بذلك في مجال نقده الخاص. ونحن لن ندخل في هذا النقاش اللاهوتي، إلا لإبداء ملاحظتين. في المقام الأول نرى أن تعريف الإسلام كمجموعة من المعايير المقفلة والمسلمين كما لو أنهم يشكّلون طائفة حصرية معزولة عن أي انتماء آخر هو على وجه الدقة اقتباس تعريف الأصوليين للإسلام. هنا يتم الرجوع إلى مُتخيّل إسلامي وليس عالم الإسلام الواقعي، ويصار إلى إبراز الأصوليين كممثلين أصليين للإسلام، مع احتمال الكلام بتسامح متعالٍ عن الليبراليين المساكين الذين لا يتمكنون من إسماع الآخرين أصواتهم. من هنا أيضاً منشأ السخط حيال الأصوليين الحداثيين، أمثال رمضان، المتهمين باستخدام لغة مزدوجة لأنهم يترجمون بأمانة هذه الأصولية في خطاب حديث.

ولكن، في الوقت نفسه، لما كان الخطاب بشأن العقيدة جزءاً من النقاش فقد وجب أخذه في الحسبان.

إن الجدال المعاصر حول العقيدة الإسلامية يدور بالجملة بين مدرستين متعارضتين. أولاً أولئك الذين يرون أن العقيدة الإسلامية هي من حيث الجوهر عقبة أمام الدَّنْيَوة والعلمنة على حدّ سواء. أما الحجج فمعروفة وتدور حول نقاط ثلاث: ١) لا فصل في الإسلام بين الدين والدولة (الإسلام دين ودولة)؛ ٢) الشريعة متعارضة مع حقوق الإنسان (وهي أكثر تعارضاً مع حقوق المرأة) ومع الديمقراطية (لأن قانون الله يغلب قانون الإنسان)؛ ٣) المؤمن لا يمكن أن يتماهى إلا مع جماعة المؤمنين (الأمّة) ويجهل بالتالي المجتمع السياسي للمواطنين (إلا باعتبار الآخر، أي غير المسلم ذِمّياً، أو محمياً)[١]. وثمة استنتاجان محتملان: إما وجوب القيام بإصلاح لاهوتي، وإما أن الإسلام غير قابل للإصلاح وعليه فإن المسلمين محرومون نهائياً من الحداثة بصفتهم مسلمين. هذه الرؤية تلقى تأييداً من قِبَل معظم الحركات الأصولية الإسلامية، التي تعتبر عملياً أن الإسلام نظام "شامل" ومُشْتَمل من جهة، وأنه

١ أخذنا بهذه الأدلّة مدركين أن هناك أدلّة أخرى تدعي التعارض بين الإسلام والغرب، مثل الجهاد، ومعاداة السامية، ورفضَ النقد العلمي للنص القرآني، إلخ. غير أن هذه الأدلّة لا تكمل المسير نظراً إلى أنها بعيدة عن أن تكون موضع إجماع في الأوساط المسلمة، وحيث إن المسيحية تعرف، أو عرفت، المشاكل ذاتها (التي يعتقد وجودها اليوم في الحملة ضد الداروينية، المشتركة بين فريق من اليمين المسيحي الأميركي والأصولية الإسلامية الجديدة).

لا يُمسّ سواء من حيث العقيدة والشريعة (أي المبادئ العامة) أو من حيث الفقه (التطبيق الملموس للشريعة).

هنا يتعلّق الأمر في الحالتين بما أسمّيه الموقف الجوهراني، وقِوامه أن يُرى في الإسلام نظام تفكير لا زمنيّ وثابت. إن نقّاد الإسلام والأصوليين الإسلاميين كليهما في وضع المرآة يعكس أحدهما وجه الآخر ويعززان معاً رؤيتهما للإسلام التي يتقاسمانها *ببساطة من خلال عكس الدلالات. هذا الوضع يقابله طبعاً مِثال* الوحي في الإسلام: يحدث وفقاً لوحدة فريدة في الزمان (ثلاث وعشرون سنة)، والمكان (مكّة والمدينة) والممثل (النبي محمد)، غير المعروف في الديانتين الإبراهيميتين الأُخريين.

على هذه المقاربة يردّ مفكرون وفقهاء مسلمون، إصلاحيون، وليبراليون، أو معتدلون، يعتمدون على النقاشات اللاهوتية والفلسفية الغزيرة في الإسلام أيام الأمويّين (٦٦١-٧٥٠) والعباسيين (٧٥٠-١٢٥٨)، من هؤلاء على سبيل المثال مفكرو المدرسة العقلانية التي أسّسها المعتزلة (في حين أن الأصوليين يرون أن تلك المرحلة كانت من حيث التعريف مرحلة إفساد الإسلام بالفلسفة اليونانية). يتوزع هؤلاء المفكرون على مروحة واسعة من الآراء تبدأ بالمعتدلين المحافظين، التقليديين على المستوى اللاهوتي لكنهم مرنون جداً على صعيد النتائج التي يمكن أن تُسفر عنها العقيدة في المجالات السياسة والاجتماعية والثقافية، مروراً بمصلحين حقيقيين يفكرون

في وجوب إعادة طرح المسألة اللاهوتية.

يستخدم الليبراليون المستقيمون التقنيات التقليدية للتفسير والأحكام القضائية (تفسير وحديث: تفسير النص والاستشهاد بأقوال النبي وأفعاله) والوسائل التي طوّرتها المدارس القانونية الكبرى (الاستدلال بطريق القياس، إجماع العلماء، الإستناد إلى الخير العام، رفض كل ما يمكن أن يثير الفتنة، أي الشقاق بين المسلمين، إلخ). ويمتلكون مجموعة من المراجع أوسع بكثير من تلك التي يعتمد عليها الأصوليون الذين يتمسكون بمرجعية القرآن والسُّنّة (الحديث) دون سواهما، لكنهم لا يطعنون في صحة تلك المراجع الأخرى. وهم يستنبطون من تلك المراجع نتائج مغايرة وأكثر انفتاحاً بالتأكيد من تلك التي يتوصل إليها الأصوليون. هكذا يذهبون إلى رفض الدعوة إلى الجهاد، أو التمرّد على الحكومة القائمة، وإن لم تكن إسلامية، ولا مسلمة حتى. غير أن الأمر لا يتعلّق بتبنّي القِيَم المسمّاة "غربية" وإنما الامتناع عن طرح مسألة إسلاميّة هذه القيم بصورة منتظمة. ما يعني بعبارة موجزة أن كل ما لا يتعارض مع الإسلام علانية مقبول. هنا يصبح التراجع عن الفكرة القائلة بوجود شكل سياسي إسلامي أمراً مقرراً.[١]

١ أول أشكال القبول بالعلمانية هو فصل الدين عن كل منظومة سياسية بوجه خاص؛ في المقارنة التي نجريها مع الكاثوليكية نلاحظ أن هذا الفصل ماثل على الدوام في خلفية مسعى الكردينال لافيجري ، كما ينعكس في النقاش الدائر آنذاك (رسالة الكردينال رامبولا إلى مطران سان – فلور حيث يقول "ليس هناك ما تنفر منه الكنيسة في أي شكل من أشكال الحكومة كان" لأنها "تتشبّث قبل أي شيء آخر، بتقدّم الدين، =

غير أن هذه المدرسة ليست فعّالة طبعاً (حتى وإن كان بعض المؤلفين أمثال الشيخ البوطي[1] السوري الجنسية يعملون على تطوير تفكير أصيل في موضوع زرع الأعضاء البشرية على ضوء الإسلام. والأمر هنا يتعلّق بتأييد سلبي لحداثة طارئة عبر الإقرار بأنها غير متعارضة مع الإسلام لكن من دون أسْلَمتها أو تقييمها. هكذا تُواكَبُ الدّنْيَوة، وتُقر العلمانية، من دون اعتماد مقاربة دينية جديدة. وفي هذه الطبقة نجد عُلماء "البلاط" كافة، ومُفتيي الجمهورية، وأئمة المساجد الرسمية الكبرى، من تركيا إلى المغرب مروراً بباريس والقاهرة.

ثمة مقاربة ثانية تقوم على نوع من دراسة أحوال الضمير تسمح بتطوير تسوية على أساس ما هو حاصل فعلاً مع الحفاظ على المبادئ: هذه المقاربة هي على سبيل المثال مقاربة المجلس الأوروبي للفتوى، التابع، مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا،[2] لدائرة نفوذ الإخوان المسلمين، والذي يتخذ من لندن

= ولصيانة وتنمية الدين يجب أن تبذل كل عنايتها وحماستها".
Xavier de Montclos, Le Toast d'Alger, Documents (1890 - 1891), De Boccard, 1956, P. 101)

هذا الأمر يجري بسهولة اليوم لكن كان ثمة حاجة إلى قراءته آنذاك. هذا الموقف ينطبق الآن على كثير من العلماء.

١ الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، قُتل مع عدد من طلابه أثناء إعطائه درساً دينياً في مسجد الإيمان في دمشق بتاريخ ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٣، وذلك بتفجير استهدف المسجد. (المترجم)

2 UOIF

مقرّاً لها، وتدافع عن مفهوم "فِقه الأقلّيات" - أي أحكام قضائية خاصة بالمسلمين الذين يعيشون كأقليات في مجتمعات غير مسلمة وتسمح بمخالفة عدد من القواعد الشرعية (مثل السماح بالاقتراض من البنوك لشراء منزل)؛ وثمة شكل آخر من هذه الدَّنْيَوة الحاصلة بالفعل لا بمقتضى القانون يتمثل في موقف طارق رمضان الداعي إلى تجميد العمل بالعقوبات الجسدية: هنا لا تُلغى القوانين ولكن لا تُطبّق. وفي الحالتين لا يتعلّق الأمر بنزعة "إصلاحية" وإنما بتكيُّف عملي يؤول إلى قبول الدَّنْيَوة بالفعل، أي الفصل بين الدين وبين المجتمع والسياسة. ومن شأن مقاربة كهذه الحفاظ على الدين القويم والسماح للمؤمن بأن يعيش في إطار العلمانية معاً. وهذه إجابة عملية تفصل بين المثالي والواقعي. لكنها في العمق تشير بوضوح إلى التراجع عن إدراج المثالي في الواقعي، حتى وإن أمكن لنا أن نحلم بيوم يظهر فيه الإسلام كحل لمشكلة غالبية الشعب. لقد كُتِب للناس البقاء من بعد ألفيّات أخرى[1].

٣ - المذهب الإصلاحي في اللاهوت

في موازاة هذه الارتجالات التجريبية يلاحظ بروز مدرسة جديدة إصلاحية حقاً، ترفض الدخول في دراسة أحوال الضمير للعلماء،

---

١ Millénarismes: نظرية بعض الكتاب المسيحيين القائلين بأن السيد المسيح سيملك الأرض مدة ألف سنة قبل قيامة الموتى. (المترجم)

معتدلين أو أصوليين. علماء اللاهوت الجُدد هؤلاء (يجري الحديث في إيران عن مدرسة كلامية جديدة[1]، أو علم لاهوت جديد) هم في غالب الأحيان على قطيعة مع العلماء التقليديين ونادراً ما يأتون من مدارس دينية (تلقى كثير منهم دراسات دنيوية وحتى علمية). والفكرة المشتركة لدى الإصلاحيين هي فصل الرسالة القرآنية عن تجسّدها العينيّ في تاريخ ومكان محدَّدين. وفي اعتقادهم أن الفقه بُنِيَ على ثقافات أبوية. وأقام شريعة كانت، في الأصل، أكثر انفتاحاً وتعدُّداً من حيث المعاني، وينبغي تجريد الإسلام من طابعه الثقافي (لا يتردّد الإيرانيون في القول "نزع الهوية العربية") وليس تكييفه مع ثقافة جديدة. هذا هو موقف "لاهوتيين جُدد"، أمثال أركون، وسروش، وكاديفار، وأبو الفضل، وأبو النصر[2]... حيث تُقدَّم الشريعة كقالب معنى عمد العلماء في ما بعد إلى تحجيره في قانون متصلّب (الفقه). ينبغي إذاً إعادة فتح أفق المعاني هذا وتوقّي الثقافات الخاصة واستهواءات السلطات القائمة على السواء. وما عاد يُنظَر إلى السلطة على أنها المدافع عن الإسلام، وإنما باعتبارها سبب تحجّره، نتيجة استخدامه كوسيلة لتأييد النظام القائم: والحال أن نشر الديمقراطية يترافق مع الانفتاح

---

١ Kalam-i-no كما في الأصل. (المترجم)

٢ نجد عرضاً واضحاً لهؤلاء المفكرين في كتاب رشيد بن زين:
Rachid Ben Zine, Les Nouveaux Penseurs de l'Islam, Albin Michel, 2004.
انظر أيضا: Malek Chebel, Manifeste pour un Islam des Lumière. 27 propositions pour faire bouger l'islam, Hachette Littératures, 2004.

اللاهوتي. ويفترض المذهب الإصلاحي الفصل بين الشأنين السياسي والديني، لإنقاذ الديني من قبضة السياسي وترك الحرية للفقيه والمؤمن العادي على السواء، أكثر من إنقاذ السياسي من قبضة الديني (كما في فرنسا). والعلمانية هنا ليست نتيجة استدلال لاهوتي، ولا التأكيد على التفوّق القانوني للسلطة الدنيوية، وإنما هي مبدأ منهجي لإعادة النظر في الدين على نحو أفضل. إذ ينبغي إزالة التشوّش القائم بين الإسلام والشأن السياسي.

والحال أن الإيراني عبد الكريم سروش يدافع منطقياً عن ضرورة ما يسمّيه "قبض الدين" ما يعني في الواقع انكفاء الدين خارج السياسي، ولكن خارج المجتمع التقليدي أيضاً، حيث يُستخدم بوجه خاص لتبرير النزعة الاجتماعية المحافظة. ينبغي الفصل بين الدولة والدين: هذا موقف سياسي علماني حقاً. غير أن العلمانية هنا تسبق الدَّنْيَوة. ويدافع سروش، مثل عدد من المعترضين الأميركيين، عن الفصل بين الكنيسة والدولة، لكنه يتمنَّى بقاء المجتمع المدني مجتمعاً دينياً. لذلك يتردّد في الحديث عن دَنْيَوة: يعتقد أن الدين لا يزال بإمكانه أن يلعب دوراً في المجتمع الذي يعرّفه بأنه "مجتمع مدني ديني"[١]، وهذا مثال مثير للاهتمام لعلمانية من دون دَنْيَوة يذكّر بمشروع الطُّهْريين الأميركيين: يقف الدين هنا إلى جانب مأسَسة السلطة: ليست الدولة هي مَن يحرّر

١ (Jame'yé Madani-yédini) في الأصل. (المترجم)

المواطن من الدين، كما في التقليد العلماني الفرنسي، وإنما الدين هو الذي يحرّر المواطن من سلطان الدولة المطلق[1]. لكن كيف السبيل إلى التوفيق بين المجتمع المدني الديني والديمقراطية، لأن المؤمن يرجع إلى معيار إلهي؟ ينبغي الافتراض بأن المواطن يتصرّف بما هو شخص مؤمن، ولكن في قرارة نفسه، من دون إلزام صادر عن الدولة أو المجتمع أو رجال الدين، ولكن في الوقت عينه من دون أن يفرض على الآخر ما يعتبره معياراً إلهيّاً: إن الإيمان المطلق يتماشى مع تعددية الآراء؛ ما يعني أن المواطنين في غالبيتهم إذا امتنعوا عن التصرّف بصفتهم مؤمنين عندئذٍ يكون المجتمع قد تحوّل إلى مجتمع دنيوي بصورة نهائية لعدم وجود أي هيئة لفرض الإيمان على المواطن.

يمكن مقارنة هذه الرؤية بالمفهوم الكالفيني للطهريين، حيث الحاضرة (مدينة – دولة من جنيف إلى بوسطن) تُدار بالفعل من قِبل مجموع المواطنين، من دون أن تستولي على الدولة مؤسّسة دينية بنوع خاص. إن غياب هذه المأسسة يعني، عند زوال الوهم الألفي وليس الإيمان، التواجد بالفعل في مجال ديمقراطي دنيوي (حيث يمكن أن تطفو بعض القوانين مثل قانون مكافحة الزنى).

---

١ هنا يبقى سروش وفياً لروحية الثورة الإسلامية ضد شاه إيران، وهذا ما توقعه ميشال فوكو: لا تعني الثورة الدينية قدوم نظام أفضل، بل استحالة أن تدعي السلطة الزمنية امتلاك حقيقة وتفوّق مطلقين. انظر:

Oliver Roy, "L'énigme du soulèvement: Michel Foucaut et l'Iran", Vacarmes, N° 28, 2004.

ويناضل سروش بأسلوب منطقي جداً من أجل إزالة الحواجز الكهنوتية الماثلة في دستور إيران الإسلامية (مفهوم ولاية الفقيه، أي "وصاية عالم الدين" الذي يحدّد وضع قائد الثورة، وكذلك مجلس الخبراء المكلّف التحقق من إسلامية القوانين والمرشحين للانتخابات، ما يفضي إلى فرض الرقابة على الإرادة الشعبية). وعلى نحو مثير للاهتمام فإن هذا أيضاً هو المنظور الذي يقع ضمنه السديم الذي يوصف بـ"اليمين المسيحي" في الولايات المتحدة، الذي يعتبر، مهما كان ذرائعياً، أن صناديق الاقتراع هي مصدر الشرعية السياسية الوحيد. ولا ريب في أن هذه الرؤية الدينية، التي تدلّ على ليبرالي في إيران وعلى محافظ في الولايات المتحدة، هي على النقيض من العلمانية الفلسفية الفرنسية، لكنها توضح أن هذه الفلسفة ليست احتكاراً لقيام مجال ديمقراطي.

شقّ إصلاحيون آخرون سُبلاً مختلفة في هذا السياق، لأن تمكين حرية النقد اللاهوتي يتماشى مع التعددية. ولن نعود هنا إلى التحليلات المختلفة لهؤلاء المؤلفين الذين، كما يقول رشيد بن زين، "يبرهنون على أن وراء الخطاب الديني غالباً ما تختبئ إشكاليات أو استراتيجيات تتصل بالثقافة، وعلم الإناسة، والمصالح السياسية. ويجمع هؤلاء المفكرون على وجوب الخروج من الاستخدام العقائدي والعملي للنصوص فالإسلام ليس مدعواً إلى الإجابة عن كل الأسئلة المعاصرة، ولا هو مدوَّنة قانونية

ولا مؤلَّفاً في العلوم السياسية. والمسائل المتعلقة بالديمقراطية، والعلمانية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الرجال والنساء، يجب أن يتم تناولها خارج النص القرآني".[1] يؤول هذا الأمر إلى جعل النبي رجلاً من عصره (من جهة ثانية يتفق هذا الأمر تماماً مع وحدانية الإسلام الخالصة، التي ترى أن الله وحده مطلق)، ورفض العقيدة القائلة بأن القرآن غير مخلوق (هذه العقيدة التي لم تُفرض إلا في وقت متأخر انطلاقاً من المدارس الأكثر تشدّداً مثل المذهب الحنبلي) وبالتالي استخدام الوسائل المفهومية للنقد المعاصر (علم اللغة، التاريخ، علم الاجتماع، المقارنية، إلخ). وهذا يتصل أيضاً باللجوء إلى العقل والتفسير الشخصي، الخاضع لنقد النُّظراء.

في كل هذه الفرضيات العائدة للمذهب الإصلاحي يتحول المعيار القانوني إلى قيمة أخلاقية ولا يعود بالإمكان جعله موضوع قوننة صارم أو استعمال من قبل الدولة. ولا تُطرح مجدداً مسألة التوافق بين الشريعة والقانون الحديث، لأن الشريعة لم تعد معرّفة كمدوّنة قانونية (إن مفهوم الفقه نفسه هو الذي يختفي بالفعل) هكذا تتغلّب القيمة على المعيار، والمعنى على اللفظ، والروحي على الحرفي.

هنا يبدو البرنامج واضحاً جداً، ولا ريب في أن إسلاماً كهذا

1 Rachid Ben Zine, Entretien, La Croix, 13 février 2004.

ليس متوافقاً مع العلمانية والدَّنْيَوة فحسب بل يعمل من أجل الثانية ويبرّر الأولى.

لن نتطرّق طبعاً إلى مسألة مقبولية هذه القراءة للإسلام. سوف يوجد إسلام إصلاحي ابتداء من اللحظة التي يصبح فيها موضوعاً متداولاً في كتابات مسلمين ذوي أهلية، ولا ريب في أنهم عُرضة لانتقاد لاهوتيين، ومثقفين، أو مناضلين آخرين، ولكن ليس لعلماء الإسلام التابعين للبلاط أو أصحاب المنابر أو روّاد الصالونات أن يوزعوا من الخارج العلامات الجيدة أو الرديئة. إننا نحيط علماً والحال هذه بأن في الإمكان رؤية فقه إسلامي ليبرالي.

لكن السؤال الذي يطرحه المذهب الإصلاحي على مستويين: من هو جمهوره؟ وهل هو الشرط الضروري لكي يكشف الإسلام عن قابليته للتلاؤم مع العلمانية والديمقراطية؟

إن تقديم النقاش على هذا النحو يؤول بالفعل إلى الرهان بكل شيء على انتصار "الليبراليين" على "الأصوليين"، أو اعتبار أن الليبراليين خسروا بنيوياً لأنهم لا يمتلكون جمهوراً. إذاً من الواضح، لأسباب فصّلتها في كتابي "الإسلام المعولم"، أن أشكال التديّن التي تتخذها حركة الإحياء الديني اليوم، في جميع الأديان، بعيدة من أن تكون ليبرالية. والنتيجة الطبيعية إذاً هي أن تؤدي سياسة علمانية إرادوية إلى تشجيع هذا الإسلام الإصلاحي على حساب أنماط الإسلام الأخرى (أصولي، محافظ، تقليدي).

نكرّر مرة أخرى أن ما لا يطرأ على بال العلمانية هو أن تتدخل في الشأن اللاهوتي.

غير أن المشكلة الكبرى في هذه المقاربة هي أنها تفضّل العقيدة، من غير أن تفسّر بماذا تكون العقيدة ملائمة لعلاقتها بالسياسي، من دون التساؤل عن كيفية عمل العقيدة لإنتاج تصرّفات ملموسة. إن العلاقات بين الأصولية والعلمانية والدُّنْيَوة أكثر تعقيداً (من ذلك مثلاً أن الاجتهاد الذائع الصيت – حق التفسير – ليس علامة على الليبرالية في ذاته، لأن الوهابيين السعوديين شأنهم شأن آيات الله الإيرانيين يعترفون بهذا الحق – ولكن تحت الرقابة). أخيراً، إن الاندفاع في سياسة تشجيع المفكرين الإصلاحيين في الظرف الحالي حيث تصطبغ الهوية الإسلامية بصبغة قوية معادية للإمبرالية تؤول غالباً إلى إعطائهم قبلة الموت. ومن قبيل الظرف في الغرب إعطاء أوسمة للمسلمين "الجيّدين"، وتسميتهم، وتقييمهم من دون أن يُعلَم جيداً ما إذا كان القصد إعطاءهم أصداء جديدة في بلادهم، أو على العكس السعي لإبراز عزلتهم بغية التشهير على نحو أفضل بتعصّب المجتمعات المسلمة وظلاميّتها.

لا معنى لإصلاح لاهوتي إن لم يتمفصل حول رهانين ثقافيين، اجتماعيين وسياسيّين يدركهما المعنيون. لم تكن أفكار مارتن لوثر حديثة جداً كلها غير أن عمله العبقري تمثل بلا ريب في تحويلها إلى بيان (خمس وتسعون دعوى واضحة وصافية) مُعلَنٍ

على الملأ، تيسّر نشره بفضل تكنولوجيا الطباعة وتمّت قراءته فوراً وفُهِم في تضمُّناته السياسية والاجتماعية، بهذا المعنى يكون لوثر أقرب إلى الخميني منه إلى يوحنّا الثالث والعشرين. ولقد أدرك الإسلاميون الصلة بين دين وسياسة أفضل من إدراك الإصلاحيين لها. وكل شيء يسمح بالاعتقاد أن الإصلاحيين سيكون لهم تأثير ارتجاعي، أي أنهم سيقدمون الكلمات اللازمة للتفكير في تغيّرات سوف تحدث لأسباب أخرى.

ينبغي إذاً البحث أيضاً في التطورات العميقة التي تشهدها المجتمعات المسلمة عن جذور الدَّنْيَوة. وتعود مقاربة المؤرّخين وعلماء الإناسة إلى التساؤل عن الطريقة التي بموجبها طرحت المجتمعات المسلمة على نحو ملموس مسألة الدينيّ الضامّ.[1]

٤ – العلمانية بالفعل: تاريخ العالم المسلم ومجتمعه

يؤكد مؤرخون وعلماء إناسة أن الإسلام عرف الدَّنْيَوة بالفعل سواء من وجهة نظر سياسية أو اجتماعية. ذلك أن العقيدة غنية ومعقّدة بما فيه الكفاية للسير بها في اتجاهات مختلفة، كما أنها بناء بارع وسياسي جداً في غالب الأحيان (متأثر إلى حدّ بعيد بالتاريخ واختيارات الحكام)، فتح إعداده المتنوّع عدداً من

١ Englobant: الضامّ، جمع ضامّات: بعض الحقائق التي يتعذّر تحديدها بدقة مثل الله والذات والوعي. (المترجم)

السُّبُل وتقابلت فيه مدارس متعارضة بحيث نجد فيه ما يمكّنه من التكيّف. ثم إن جميع السلطات في الإسلام كانت دنيوية، بمعنى أنها لم تكن معيّنة من الديني. وفي ما عدا عهد النبي لم تقم حكومة إلهية يشرف عليها رجال الدين [تيوقراطية]. لقد تبوّأ السلطة سلاطين، وأمراء، وقادة عسكريون، ورؤساء (وما زالوا يتبؤونها) بناء على اعتبارات زمنية تماماً (القوة، تعاقب السلالة الحاكمة، الانقلاب، وحتى الانتخابات) واكتفوا بالتفاوض على شرعيتهم مع هيئة من علماء الدين مدجّنين بدرجات متفاوتة تركوا لهم إدارة الأحوال الشخصية، محتفظين لأنفسهم بقانون الدولة الوضعي (قانون، كلمة يونانية تدل على أن اللفظ المستعار مأخوذ كما هو). من جهة ثانية طوّر العلماء نظرية متكاملة في احترام السلطة القائمة (بما في ذلك عندما لا تكون السلطة مسلمة)، بغية تأمين بقاء المجتمع المسلم ولتجنّب الفتنة، أي انقسام الأمة[1] في الوقت ذاته. من بين الترّهات الخاطئة التي تتردّد غالباً القول بأن الإسلام يمنع المسلمين من البقاء في ظل سلطة غير مسلمة: هنا يتعلق الأمر بالمفسّرين مرّة أخرى. وليس من باب المصادفة

1 Khaled Abu Fadl, "Striking a Balance Legal Discourse on Muslim Minorities", in Yvonne Yazbik Haddad et John Esposito, Muslim on the Americanization Path?, University of South Florida, 1998.

يذكر بوجه خاص فتوى رشيد رضا التي تسمح لمسلمي البوسنة والهرسك بالبقاء في بلادهم عند ضمّها إلى النمسا عام ١٩٠٨. رؤية مختلفة لبرنارد لويس.

(in Bernard Leus et Dominique Schanapper (dir), Muslim en Europe, Actes Sud, 1992).

أن تلقى التفسيرات "المتصلّبة" كتفسير ابن تيمية رواجاً اليوم في الأوساط الإسلامية الراديكالية، لكن ثمة تفسيرات أخرى جائزة هي أيضاً. يمكن في مجالنا أن نذكر فكر طارق رمضان الذي، مهما كانت التحفظات التي يثيرها، يشكل نظرية في شرعية الإسلام الأقلّي وممارسته. وما من مشكلة في ما يذهب إليه عدد من العلماء من أن إجازة كهذه ما هي إلا ذريعة، أو أن المثل الأعلى، في نظر طارق رمضان، يتحقق يوم يعتنق غير المسلمين الإسلام: إن الأمل الأُخروي في انتصار الدين الحقيقي ملازم للوحدانية المسيحية والمسلمة، والمهم، كما رأينا، هو تحديد قاعدة للعب يحترمها الجميع في الشأن الدنيوي، ولكلٍّ ملء الحرية في أن يحلم بالثورة، وإلغاء الرأسمالية، ومجيء المهدي أو المسيح إلى الأرض. وسواء أعاش المرء بصفته مالكاً للعالم أو مجرّد مستأجر فالمهم هو احترام العقد.

في المجتمعات الإسلامية تستجيب لهذه "الدنيوية" أيضاً قوى البنى غير الدينية. ذلك أن المجتمعات "التقليدية"، أياً تكن صحة هذا المصطلح، مبنية على أسس منطقية إناسية (قبلية، عصبية، ما يعني كل شكل من أشكال التضامن القائمة على عنصر القرابة وشبكات التحالف) وعلى قواعد سلوكية وقوانين عُرفية حيث لا يحتل الإسلام إلاّ حيّزاً ضئيلاً. في جنوب مصر، مهد الجماعة الإسلامية الراديكالية يوقع الثأر

التقليدي عدداً من الضحايا أكثر مما يحدثه العنف الديني وهو منتشر على نحو مماثل عند المسيحيين الأقباط أو المسلمين: ولم تفلح الدعوة إلى تضييق الشريعة أبداً في وضع حد لعمليات الثأر. وفي أفغانستان لم يفلح الطالبان قط في إحلال الشريعة محل العُرف القبلي[١] في أوساط القبائل الباشتونية على الرغم من انتماء الطالبان إلى تلك القبائل، وعلى ما بين العُرف القبلي والشريعة من اختلافات عميقة (خلافاً لما يُقال غالباً، ليس من المؤكد أن العُرف القبلي أكثر ملاءمة للنساء، لأنه يحرمهنّ من أي ميراث، ويفرض عليهنّ زواج السِّلْفَة[٢]، ويجعل منهن عُملة مقايضة في سبيل الحدّ من الأخذ بالثأر. من جهة ثانية كانت السلطات الاستعمارية، من المغرب الفرنسي إلى الهند البريطانية، قد أدركت جيداً واستخدمت القوة الكامنة المضادة للإسلام في القانون العُرفي. وأخيراً فقد انتشر الإسلام في مناطق جغرافية متباينة جداً، ما أدّى إلى تنوّع المجتمعات الإسلامية وتعارضها في أمور كثيرة (بما في ذلك وضع المرأة)، ثم إن الحديث عن إسلامات "ثقافية" أمر ممكن، وهذا ما يثبت قدرة الإسلام الكبيرة على التكيّف مع ثقافات ومنظومات سياسية مختلفة، غير أنه يثبت أيضاً أن

---

١ Pashtunwali: باشتون والي، كما في الأصل. (المترجم)

٢ Lévirat: زواج الأخ من زوجة أخيه المتوفى بلا ذرية، وهو في الأصل قانون عبراني. (المترجم)

الإسلام في ذاته لم يكن يوماً مُفسِّراً لواقع اجتماعي[١].

إن التطبيق الكامل لشريعة محصورة ما بين قانون عُرفي وقانون وضعي لم يكن قط إلا مثالاً أعلى، وحتى شعاراً سياسياً، ما يُفسِّر من جهة ثانية أن الأصوليات المختلفة كانت على وجه الخصوص حركات معارضة. غير أن عالم إنتاج الشريعة، وإن كان تطبيقها محدوداً، يوضح أيضاً أنه يميل إلى أن يستقلّ ذاتياً بالنسبة إلى السلطة السياسية: إن الشريعة المُنتجة على يد هيئة من الاختصاصيين، وفقاً لقواعد متباينة من مدرسة إلى أخرى، غير أنها ترتكز على مبدأ الذِمامة[٢]، والاستنباط، والقياس، إلخ، لم تُدخل في الاعتبار أبداً من حيث التعريف إرادةَ الحاكم. والشريعةُ إذ توجد مجالاً قانونياً مستقلاً فإنما تقوّي على نحو مفارق استقلال السياسي. ويحدّد تراث العلماء شكلاً من المجتمع المدني أكثر مما يحدّد حكومة إلهية يشرف عليها رجال الدين[٣]، لأن الشريعة تفلت من سلطة الدولة المركزية ما دامت لا تمسّ امتيازاتها.

إذا كان الإسلام، كما يلاحظ أوليفييه كاري، معنياً بالشأن

---

1 Olivier Carré, L'*Islam laïque ou le retour à la grande tradition,* Armand Colin, 1993: Clifford Geertz, L'*Islam observe,* La Découverte, 1992.

بالعكس، لا يتناول مؤلف مثل برنار لويس، في محاولته تبيان المشاكل التي يسببها الإسلام، إلا العالم العربي.

(Bernard Lewis, *L'Islam en crise*, Gallimard, 2003).

٢ Casuitique: ذمامة، أو مبحث الذِمة، كناية عن دراسة أحوال الضمير أو علم القضايا الضميرية. (قامَوس المنهل)

٣ Théocratie تيوقراطية.

الزمني، (أو الدنيوي)، فلأنه مشغول من قِبَل زمنيين: يتدخل الحاكم في الديني أكثر من حصول العكس، والعلماء مُدجّنون بسهولة، والمعرفة مضبوطة، والرقابة مطبّقة[1]. والعلاقة تكتسب معنى مزدوجاً، كما فهمه رجال الدين الإيرانيون الطُّمأنينيون[2] الذين يطالبون بالفصل بين الدولة ورجال الدين: إن عدم التمييز بين الدولة والدين يضفي على الدين الطابع الدنيوي أكثر مما يضفي القداسة على السياسة.

في البلدان المسلمة، حتى عصرنا هذا، تحققت الدَنْيَوة بالفعل، ومن دون إحداث توتّر بين سلطة دُنيوية وسلطة دينية (ما عدا إيران في القرن العشرين، ولكن هذا يعود بالضبط إلى وجود مؤسسة عُلمائية غير موجودة في العالم السُّنّي). وقد حدث العكس في أوروبا الغربية حيث قامت إشكالية السلطة على ذلك التوتّر. بهذا المعنى لم يوجد قط في الإسلام نموذج لدولة إلهية يحكمها رجال الدين لا من حيث المؤسّسات (لم يَسْعَ رجال الدين إلى السلطة قطّ، إلا مع الخميني)، ولا حتى من حيث القانون: احتمال إقامة الشريعة كقانون إسلامي، كما قال بذلك دعاة الإسلام السياسي كافة، من سيّد قُطب إلى الخميني. كذلك طاولت الدَّنْيَوة الفعلية السكانَ المسلمين. لكن يُرفَض أن تُطبَّق على الإسلام المبادئ

---

1 Olivier Carré, L'islam Laèïque. Op. Cit, P. 8

2 Quiétistes

الأساسية لعلم الاجتماع الديني، الذي يُعنى بالتصرّفات الملموسة التي يقوم بها المؤمن. والحال أن علم الاجتماع الديني هذا نشأ انطلاقاً من دراسة سكان أوروبا المسيحيين، وأثبت أن تصرّفات المؤمنين (ومن ذلك ظواهر الخروج من المسيحية بين أمور أخرى) لا علاقة لها البتّة بتطوّر العقيدة الدينية: إن الأسباب التي أدت إلى انخفاض الممارسة الدينية في بوس[١] ولكنها صمدت في رويغ[٢] لا تعود إلى النقاش اللاهوتي. والأمر نفسه في الإسلام: هناك مجال وسيرورة للدَنْيَوة لا يعودان إلى تطوّر العقيدة. ويبقى بالتأكيد سؤال مثير للعاطفة ومعقّد في آن واحد: ما العلاقة بين النقاش اللاهوتي وعلم اجتماع الفاعلين، مثلاً بين أخلاقية الرأسمالية والبروتستانتية (ماكس ويبر)، وبين البنية العائلية وعقيدة القضاء والقدر (إيمانويل تود)[٣]؟ لكنْ ثمة أمر مؤكد: لا وجود للسببية مطلقاً (البروتستانتية أوجدت الرأسمالية، أو الثانية حثّت على الإصلاح)[٤].

مرّة أخرى نكرّر القول بأن الإحالة على تنوّع ودَنْيَوة المجتمعات المسلمة الحقيقية لا تحلّ مشكلتنا تماماً، حتى وإن دلّت على

---

١ Beauce: منطقة في فرنسا.

٢ Rouergne: منطقة في فرنسا.

3 Emmanuel Todd, La troisième Planète, structures familiales et système idéologique, Seuil, 1983.

٤ سوف نلاحظ من جهة أخرى أن موضوع القضاء والقدر يطرح لفهم موقفين متعارضين: "قدرية العربية" (المكتوب) و"ذهنية المشاريع الكالفينية" (البحث في النجاحات الاقتصادية عن علامة سلام لن تُعرف إلا يوم القيامة).

وجود تلاؤم بالفعل بين الإسلام وكل من الدُّنْيَوة والعلمانية. لأن هذا التنوّع وذلك التاريخ مرفوضان من قِبَل الإسلام السياسي والأشكال الجديدة من الأصولية. إن الإسلام السياسي، الذي يجعل من الإسلام عقيدة سياسية، يُنكر حقيقة وجود دولة إسلامية في يوم من الأيام، ويتبنّى إشكالية حديثة للدولة لكي يحاول مجدداً التفكير في عدم الفصل بين الديني والسياسي انطلاقاً من محرّك عقدي. ونعود ثانية إلى مسألة الدولة.

٥ - العلمانية ابنة الطلاق بين الدولة والكنيسة

قامت العلمانية في الغرب قبل كل شيء على قاعدة الصراع بين البابا والإمبراطور، وبين الملك وروما، وبين الجمهورية والكنيسة، أي الصراع بين مؤسَّستين. وليس المثال المضاد الأميركي بواحد منهما، ذلك أن إعلان الآباء المؤسّسين الفصل بين الكنيسة والدولة إنما كان ضد وضع الكنيسة الرسمية في إنكلترا، وهذا لا يعني أبداً فصلاً للديني عن السياسي (نظراً إلى أهمية الدين المدني). إذاً كان الفصل على الطريقة الأميركية ردّاً على إشكالية أوروبية.

إن مسألة العلمانية في العالم الغربي ليست هي نفسها مسألة العلاقة بين المقدّس والمدنّس، لأن كلاً من المجالين يدعي في الواقع الانتساب إلى المقدّس ذاته. ولم تتمكن العلمانية على

الطريقة الفرنسية من أن تجد موطئ قدم لها في العالم المسلم نظراً إلى غياب هذين الفاعلين اللذين أنجباها: دولة "عليها هالة القداسة" ومؤسسة كهنوتية، لا يتنافسان على السلطة الدنيوية وإنما لتنظيم هذا العالم الدنيوي تنظيماً تراتبياً تبعاً للمجال المقدس. وهذا ما يُفسِّر كيف أن مصطفى كمال أتاتورك عندما جلب إلى تركيا الدولة اليعقوبية[١]، بكامل الجهاز الذي يبرّر شرعيّتها (القومية، المدرسة، وهْم الأمة الموحَّدة)، لم يكن بحاجة إلى إقصاء رجال الدين، لأنهم لا يشكلون قُطباً آخر للشرعية: فاكتفى بتحويلهم إلى موظفين.

ثم إن إقامة الدولة الغربية وإضفاء طابع القداسة عليها هما، كما رأينا، عنصران لا ينفصلان عن استعادة الدولة قالباً دينياً ترتكز عليه. ذلك أن القانون قائم على الإرادة: إرادة الله، والحاكم، والهيئة السياسية. وسواء أكانت الإرادة خاصة أو عامة فهي مقدسة. والدولة في هذه الحالة حاملة للقِيَم: القِيَم الجمهورية هي قيَم وضعية. ثم إن المعركة بين الدولة والكنيسة تشتدّ (بما في ذلك عندما يتقاسم الطرفان الإيمان ذاته) ولاسيما أنهما يستندان إلى الشرعية نفسها، وينتميان إلى مجال البناء الاجتماعي ذاته. في

١ L'Etat Jacobin: الدولة اليعقوبية، كناية عن مرحلة الديكتاتورية الثورية في أثناء الثورة الفرنسية، واليعقوبية هو منهج فريق من الثوريين كانوا يجتمعون في دير للرهبان اليعقوبيين في بارس، عرفوا بنادي اليعاقبة وبهم بدأ عهد الإرهاب تحت تأثير روبسبيير عام ١٧٩٤. (المترجم)

تتيح له تدارك المراحل، وهذا ما يبرّر أيضاً بعض أشكال الاستعمار (الانتداب مثلاً) ودعم أنظمة سلطوية علمانية (الرئيس بن علي في تونس) أو تدخّلات عسكرية تُسفِر عن فرض وصاية لمدة تطول أو تقصر (العراق بعد التدخل الأميركي عام ٢٠٠٣)[١].

ينتقل النقاش إذاً من الدَّنْيَوَة إلى إشكالية الدولة، وليس في هذا ما يدهش لأننا رأينا، في التقليد الأوروبي والفرنسي منه بوجه خاص، كم أن التفكير في الديمقراطية والعلمانية لا ينفصل عن إشكالية الدولة. هل يكون نموذج أعلى مجرداً من أي قيمة عالمية لأنه ثمرة تاريخ خاص، أو هل ينبغي المرور ثانية بالظروف التاريخية التي أنتجته (وإذاً استعجال الانغماس في العنف وسوء التفاهم) لكي يصبح في الإمكان تبنّيه؟

٦ – المُتَخَيَّل السياسي للإسلام: هل توجد ثقافة سياسية مسلمة؟

لا تشير الإحالة على الإسلام إلى استمرارية تاريخية دامت أربعة عشر قرناً، فهي إحالة مَرنة جداً، لا تُحدّد أي نموذج قَبْلي وتتكيّف مع منظومات سياسية مختلفة. غير أن الإحالة المنتظمة على ثقافة سياسية مسلمة تعني أن ثمة ثابتاً لا يتغيّر، شكلاً مُتخيَّلاً للسلطة

١ الاحتلال العسكري الأميركي للعراق يقوم على هذه التربية العضلية، اتخذت الإدارة المؤقتة الأميركية للعراق إعادة بناء ألمانيا بعد حرب ١٩٤٥ نموذجاً: تعليم شعب مُبلَه بحكم النظام الاستبدادي فضائلَ الديمقراطية. غير أن النتائج لا تبدو مقنعة.

ينظّم العلاقة التي يقيمها المسلم مع الشأن السياسي والتي تعود اليوم مع صعوبة استيعاب نموذج الدولة الحديثة والديمقراطية.

كيف يتسنّى والحالة هذه تصوّر عودة الديني إن لم يكن في شكل التقليد القديم المهجور. هذا التقليد يفترض دوام نمط من التفكير، مغطى مؤقتاً بالحداثة غير أنه يعود مجدداً كمكبوت مؤسّس، مثل حقيقة هويّة تبحث عن ذاتها. هكذا يتم السعي دائماً إلى تحديد ثابت ديني، عقيدة، عقلية أو ثقافة تفسّر الإجابات المختلفة التي يقدّمها كل مجتمع بشأن النظام الاجتماعي، والشكل السياسي، والتطبيق الاقتصادي، والعلاقة بالمكان وتعريف الذات.

تبقى المسألة الأساس هي نفسها: كيف يعمل دين ما في الاجتماعي والسياسي؟ كيف يحدّد سلوك المؤمنين؟ طبعاً يمكن الاستدلال بمفردات ذهنية: لقد استبطن المؤمن المعيار الذي ينتفي فيه الفرق بين دين ودولة، وبالتالي لا يتوصل إلى التكيّف مع العلمانية. لكن لماذا استبطن المؤمن هذا المعيار دون سواه؟ ما العلاقة بين معيار وممارسة؟ هل أدّى تحريم الزنى في المسيحية إلى خفض عدد الزُناة في العالم المسيحي؟ لا على وجه اليقين، حتى وإن ساهم في إنشاء سوق للجُرم، يدير نفسه وسط تنوّع واسع في الإجابات وفي منطوق الأحكام، وعلى ذلك فالمعيار ليس بريئاً غير أنه لا يعمل أبداً بصورة مباشرة.

لا يعمل المعيار الديني كمعيار اجتماعي أو سياسي إلا لأنه

مُستعاد، ومعادة صياغته، ومترجم بمنطوق أحكام، تفترض كلها تدخّل دعاوى أخرى (ومنظومات معايير أخرى): القانون، النظام السياسي، وأيضاً أشكال تديُّن تتنوع في الزمان والمكان. والعقيدة لا توجد إلا من خلال إعادة قراءة وإنفاذ، أي تديّن. ولقد بيّنا في هذا الكتاب أن المحرّك الرئيس لإقامة ما يُسمّى بالعلمانية كان، في رأينا، هو النظام السياسي وليس العقيدة. ولقد قامت العلمانية من خلال السياسي وهذا ينطبق على الإسلام، بينما تنشأ الدَّنْيَوة نتيجة تغييرات في أنماط تديّن المؤمن.

من الأهمية بمكان إذاً رؤية كيف ستعبّر مفاهيم دينية عن نفسها بمفردات اندماج في العالم، ومشروع اجتماعي، وعلاقة بالمجتمع والإقليم، والمهم في نظرنا ليس مضمون العقيدة في ذاته بل صياغته بالنسبة إلى اندماج المؤمن في العالم. والحال أن هذا الاندماج ليس مجرّداً. وحتى إذا ما اعتبر المؤمن نفسه مالكاً لإيمان ولرؤية للخلاص صالحة لكل زمان ومكان فمن الواضح أنه يعبّر عنهما في سياق معيّن. ولا يمكن فهم شيء، مثلاً، من الخصومات اللاهوتية في لحظة معيّنة من التاريخ (القرنين الخامس عشر والسادس عشر بالنسبة إلى المسيحية) إذا ما عُدَّت خصومات لازمنية.

يمكن بالتأكيد الحديث عن مُتخيَّل سياسي للإسلام، أي عن نظريات متواترة في السلطة عند العلماء والمفكرين، لكن

المدهش هو عدم تأثيرهم. ولم يحدث قط أن ساهموا في تحديد نموذج نظام سياسي، إلا عندما غادروا الميدان القانوني للانتقال إلى الميدان "الإيديولوجي" (الخميني). وهذه ظاهرة حديثة. إنّ ما تحدّده العقيدة الدينية ليس نظاماً سياسياً بل هو متخيَّل سياسي، يتعلق طبعاً بالتفسير. والمتخيَّل السياسي المسيطر اليوم، لدى الإسلاميين والأصوليين الجدد على السواء، هو الذي يعود إلى زمن النبي. غير أنّ هذا المتخيَّل السياسي ليس نقلاً للماضي (لماذا انتظر المسلمون أربعة عشر قرناً لكي يتبيّنوا أن نموذج مدينة النبي وحده هو الشرعي؟). إن عَصْرَنة الماضي المؤسِّس هو، في غالب الأحيان، محاولة للاستحواذ مجدداً على شكل من الحداثة.

لنأخذ مثالَ اللَّبْس المستمر بين الإسلاميين والأصوليين الجُدد[1]. عند الفريق الأول تمرّ إعادة الأسلمة عبر الدولة؛ وعند الفريق الثاني عبر التقوى الشخصية، ومع ذلك يتقاسم الجميع مُتَخيَّلاً سياسياً واحداً: الفكرة القائلة بأن المجتمع المسلم المثالي هو الذي كان في زمن النبي. غير أن هذا المثال الأعلى لا يعمل بصورة مباشرة أبداً، ولقد خصّص عدد من العلماء أو المؤلفين

---

١ هذا اللبس واضح جداً في كتاب كارولين فورست عن طارق رمضان حيث تصرّ على أن تجعل منه أخاً مسلماً، تقريباً كالسعي إلى جعل الليندي شيوعياً وجوسبان تروتسكياً. إذ ما القصد من عبارة "أخ مسلم"؟ الإخلاص لتيار فكري، الانتماء إلى تنظيم، إرادة إقامة نمط معين من الدولة، مدرسة فكرية، تشكيل ثقافي، اقتناع أيديولوجي؟ هناك كثير من الأشكال التي قد يكون المرء، أو كان، فيها ماركسيّاً، أو تروتسكيّاً، أو من تنظيم العمل الفرنسي، أو فاشياً، ولكن أخاً مسلماً أيضاً.

الأكثر حداثة صفحات كثيرة لتحديد الشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة، غير أن أحداً لم يسعَ جدياً وراء هذا الخليفة: استعادت هذه الفكرة اليوم نِحَل سياسية (مثل حزب التحرير، شبه السرّي القائم اليوم في لندن والذي يعمل على ضمّ شبان مسلمين من الجيل الثاني) تبعاً لمنطق لم يعد له أي صلة بالقانون الإسلامي التقليدي (خليفة حزب التحرير متجسّد عملياً في الحزب نفسه وليس في فرد: إن مفهوم الحزب بوصفه فاعلاً سياسياً في ذاته موروث من الماركسية)[1].

في الواقع إذا ما أمكن وضع لائحة بالعناصر التي تشكل أساس المتخيَّل السياسي الإسلامي (الخلافة، عدم الفصل بين دين ودولة) يُلاحظ أن هذه النماذج تعمل بواسطة إعداد قانوني وإيديولوجي. فليس لأي عقيدة دينية من تأثير مباشر في السياسي. ولا تعمل إلا إذا استعيدت، وتُرجمت، وأعيد تحديدها بواسطة إيديولوجياً سياسية، وإعداد قانوني أو بواسطة أحكام السلطة، وجميعها تتعلق بوضع سياسي محدَّد: سوف نرى لاحقاً كيف أن الدولة الإسلامية هي في الواقع إعداد إيديولوجي خاص بالقرن العشرين.

غير أن بعض المؤلفين، أمثال صموئيل هنتغتون (والرأي العام الغالب)، يرون أن ثمة صلة مباشرة بين العقيدة والنظام السياسي، صلة تتجسّد في "ثقافة": الثقافة المسلمة أو "العربية الإسلامية".

---

١ بشأن حزب التحرير يمكن تصفّح موقع www.hizb-ut-tahrir.org

وبالجملة حتى مع التفكير في أن المجتمعات المسلمة ربما تكوّنت عبر سيرورات دُنيوية فقد طبع الإسلام ثقافته السياسية، لا بل الذهنية الفردية للفاعلين، تماماً كما أن أوروبا المُدَنْيَوة تبقى مسيحية في العمق. هكذا تبقى الرؤية التمامية للإسلام حيّة في الإيديولوجيات السياسية للشرق الأوسط (حيث جامعة العروبة ما هي إلا دَنْيَوة للجامعة الإسلامية)، وتبقى صعوبة التفكير في قيام مؤسّسات سياسية مستقلة، وتصوّر المواطن بمعزل عن روابطه العشائرية أو ذوبانه العاطفي في الطائفة: كل ذلك هو علامة دوام ثقافة عربية إسلامية صعبة الانقياد لإقامة دولة حديثة.

طرحنا منذ البداية سؤالاً متواتراً: ما الذي سمح بالقول إن العقيدة تُحدِّد سلوك المؤمنين؟ بالنسبة إلى الأصوليين، والتماميين، وأتباع مذهب الولادة الجديدة[1]، يبدو الجواب قاطعاً: إن المؤمن هو نفسه الذي يقرّر وضع مواصفات العقيدة في المقام الأول. وبالنسبة إلى المسلم الاجتماعي، ذاك الذي لا يشعر بالحاجة إلى تبيان إيمانه، يُلْجأ إلى مفهوم الثقافة التي يفترض فيها أيضاً العمل على تفسير السبب الذي من أجله يتم تحديد المجتمع بواسطة الديني في حين أن هذا الأخير غير مُحدّد في أي مكان لا في القانون ولا في المؤسسات.

---

١ born again: عقيدة مسيحية تقول بأن الله يقود المسيحيين إلى حياة جديدة بعد حالة الموت السابقة. (المترجم)

مُجمل القول إن الثقافة مُدرَكة بوصفها محرّكاً يسمح للدين بتشكيل مجتمع و"عقلية" أيضاً. وهذا هو المفهوم الأساس لإشكالية "صراع الحضارات": إن الحضارات دينية في جوهرها، حتى وإن كانت مُدَنْيَنة. لا مفرّ من الديني، والثقافة هي الوسيط بين دين ومجتمع: وهذا ما يتبقّى من الديني عندما يضمحلّ الإيمان. وعلى ذلك فالدَنْيَنة هي بقاء الديني من دون المقدّس. وهذا مطابق للتحليلات التي تجعل من علمانيّتنا شكلاً مستعاداً من التسامي الديني.

لدينا والحال هذه فرضيّتان تحصران الإسلام في عُزلته الجزيرية: الدين المُدَنْيَن الذي يعبّر عن نفسه في ثقافة، والدين الأصولي الذي يتجلّى مباشرة على شكل تطلُّب لإقامة نظام حكم ديني.

يبقى المرء مسلماً حتى وإن لم يعد مؤمناً. والخشية من التطيُّف تُفهم بسهولة أكبر لأن المسلم الاجتماعي يصبح عندئذٍ على وجه التحديد قابلاً للتأثر بكل تنشيط ديني لثقافة الأصل الديني التي يحملها: والحال أن الأصولية تُدرك دائماً في امتداد ثقافة الأصل. عندئذٍ تفترض العلمانية الحقيقية التخلي عن كل مرجع دلالي للهوية غير المواطنية السياسية.

إن مشكلة هذا النوع من التحليل الذي يدّعي تفسير الثقافة بالديني هي أن العنصر الديني المؤسِّس غير قابل للعزل قط بما هو كذلك: إن هذه الثقافة العربية - الإسلامية تمتُّ إلى علم إناسة

المجتمعات العربية أكثر من علاقتها بالإسلام في ذاته. وهي تُدخل استمرارية مزيَّفة (من رابطة العروبة إلى الجامعة الإسلامية) تُنكر الاقتباسات: (من ذلك مثلاً أن العروبة أكثر ارتباطاً بقومية عِرقيّة، وفقاً لنموذج الجامعة الجرمانية الذي انتشر في أوروبا من قبل؛ كما أن الدولة الإسلامية تتبع إشكالية حديثة للدولة الإيديولوجية).

إن "الثقافة" المسلمة هي في الواقع بناء مُتخيَّل مؤلّف من عناصر عقدية، ونماذج تاريخية، وملامح اجتماعية، وعقليات، جُمعت تحت اسم ثقافة. ومفردة الثقافة مُشْهَبة: الثقافة "الإسلامية" أو "المسلمة" هي الثابت الحاضر في جميع التنوّعات الممكنة للمجتمعات الإسلامية. ولا يُعثر فيها بوجه عام إلا على ما كان قد وضِع فيها ابتداءً. من جهة ثانية، حتى وإن كان للثقافات أساس ديني (هذه المسألة لن تكون موضوع نقاش) نجد أن بعض النماذج (مثل الدولة أو الديمقراطية) تتمتع بالقدرة الكاملة على أن تستقل بذاتها وأن تصدّر نفسها: والمسألة تتعلّق بتجذُّر نموذج سياسي في سياق جديد، لكن ليس في سياق عدم تلاؤم مفترض. كذلك ينبغي معرفة ما إذا كان امتلاك هذا النموذج الجديد يقتضي المرور بالحقبة التاريخية التي أنتجته. والحال أن سياق إزالة الحدود الإقليمية (الهجرة مثلاً) يُفكِّك النماذج السياسية المستخدمة لثقافات الأصل. وعلى نحو أعمّ فإن الخطأ الكبير للثقافوية، في ما يتعلق بالمسألة الدينية، هو تصوّر الأصولية على أنها تنشيط

البعد الديني لثقافة "تقليدي(") في حين أن الأصوليات الحديثة هي بالعكس طرف قابض في سيرورة تقهقر الهوية الثقافية. إن عودة الديني هي التي تطرح للمناقشة الصلة بين الثقافة والدين، بطريقة أكثر راديكالية من سيرورات الدَّنْيَوة البطيئة.

إن إشكالية العولمة إذاً هي التي تعمل في جميع الحالات: تعميم النماذج القانونية والسياسية و/ أو تعميم أنماط التديُّن المستقلة نسبياً عن المضمون اللاهوتي للأديان.. وقد سبق التذكير بالنقاش حول البروتستانتية والرأسمالية: يبدو جلياً كيف نشأ علم أخلاق العمل في إطار الرأسمالية، ولكن أيضاً كيف يجري تصديره لا إلى الكاثوليك وحدهم بل إلى المسلمين أيضاً (مثلاً، في إطار النقابة التركية التي تضمّ المؤسسات الصغيرة المميزة باعتماد أخلاقية العمل)[1].

تتعلق المسألة إذاً بمعرفة ما إذا كان هذان الشكلان من العولمة يلتقيان. نعم، بخلاف الرؤية الإقليمية تقريباً للعالمية الفرنسية، فإن انتشار نماذج جديدة للدولة وللمجتمع (بعبارة أوضح المجتمع المدني) وانتشار الإصوليات الفردانية والمنزوعة الثقافة لا يتماشيان. باختصار، من شأن العولمة أن تشجع انتشار الأصوليات الدينية، فيما تعمل على إضعاف نمط الدولة التي سمحت بقيام

١ انظر أطروحة الدراسات المعمّقة لغولتكين بيركو
Gultekin Burcu, Instrumentalisation de l'islam pour une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé: le cas de Müsiad, 1999.

العلمانية. وهذا ما يحصل بالتأكيد.

ثمة على سبيل الاستطراد سؤال يتعلّق بمعرفة ما إذا كان هذا الأمر مرجّواً. ولكن من أجل الإجابة عنه بغير الأماني العلمانية والتقَويّة يجب فحص الفعاليات الجارية.

٧ – مُعْتَرضَة الدولة الإسلامية وإنشاء مجال للعلمانية

يثبت تاريخ العالم المسلم كلّه أن السلطة كانت علمانية بالفعل ولم تكن موضع تقديس البتّة. والحال أن إعادة الأسلمة في القرن العشرين هي التي طرحت للنقاش الموازنة بين سياسة ودين، في مقابل إعادة قراءة للإسلام (إسلامية، أصولية جديدة) تظهر كعودة إلى الأصول، ولكنها في الواقع أدْلَجة للديني. وعندما يُلحّ الإسلاميون، وكذلك الأصوليون، على ضرورة العودة إلى زمن النبي، فهم أول مَن قال بأن ما من تشكيل سياسي قام في العالم المسلم يوافق دولة إسلامية حقيقية. وعلى ذلك فإن إشكالية الدولة حديثة العهد.

تقوم هذه الإشكالية على نموذجين: أ) اقتباس جهاز دولة دنيوية وذات نظام تسلُّطي من الطراز الأوروبي، إما في شكل نموذج استبدادي مُستنير منذ القرن التاسع عشر (محمد علي في مصر)، ثم مع مصطفى كمال أتاتورك ورضا شاه في القرن العشرين، وإما في شكل أنظمة من نمط فاشي أو اشتراكي (حزب وحيد، زعيم

مشهور للجماهير، دور لأجهزة الأمن والجيش)، من الناصرية إلى البعثية مروراً بجبهة التحرير الوطني الجزائرية. نماذج العلمانية المتسلِّطة هذه لم تتمكن يوماً من استيعاب الديمقراطية، إلا في تركيا؛ ب) الدولة الإسلامية، نتاج تحوّل الإسلام إلى إيديولوجية سياسية متأثرة إلى حدّ بعيد بالفلسفات السياسية الأوروبية حيث الدولة هي التي تشكّل المجتمع.

في حالة الدول العلمانية المتسلّطة يبدو المطلب الشعبي بقيام دولة إسلامية وكأنه مطالبة احتجاجية من المجتمع وبحثاً عن أصالة، وخصوصاً عندما تفقد هذه الدول شرعيتها المضادة للإمبريالية والقومية (مصر بعد عبد الناصر، والجزائر بعد بومدين). وليس رفض العلمانية إلا تعبيراً عن رفض النظام القائم والأمل في أن يكون كل نظام يقوم في المستقبل تحت رقابة قانون لا يكون من وضع البشر وبذلك يستبعد الفساد والسلطة الشخصية. وليس المقصود هنا اعتراض مجتمع تقليدي بل على العكس إرادة الاستحواذ على الدولة بواسطة جيل جديد متولّد من التحوُّل الدَّوْلي: طلاب، سكان حضريون، فنيون.

سبق لي أن درست مُعضلة الدولة الإسلامية[1]. ويكفي القول بأن تعريفها، سواء لدى أبي العلاء المودودي أو الخميني أو الإخوان المسلمين، ليس مأخوذاً من الشريعة أو من تقاليد سياسية في العالم

1 Oliver Roy, L'Echec de l'islam politique po. Cit.

الإسلامي، لكنه يمثل عملياً قراءة إسلامية للمفاهيم السياسية الحديثة (دولة، ثورة، إيديولوجيا، مجتمع) ويقدّم على وجه الدقة تفكيراً في استقلال السياسي وتفشّيه، متخذاً الإيديولوجيا كمفهوم وسيط: إن الدولة الإسلامية ليست الدولة التي تعترف بالشريعة كقانون فحسب بل هي أيضاً الدولة التي تجعل من الدين إيديولوجيا، في مثل هذه الدولة، كتلك القائمة في إيران الإسلامية، ليس الدين هو الذي يحدّد مكان السياسي بل العكس. والمكان الوحيد الذي قامت فيه دولة إسلامية هو إيران ولا شك في أن هذا لم يكن من قبيل المصادفة لأننا نجد في إيران القُطبين، الدولة والمؤسسة العُلمائية. من جهة ثانية تمكنّا من تَبْيان كيف أن الثورة الإسلامية أسهمت عملياً في تدويل المجتمع بنسبة أكبر[1]. لكنْ انطلاقاً من هذه الفرضية بوجه خاص أمكن تطوير إشكالية علمانية حقيقية، أي الفصل بين هيئة منتجي المعرفة والمعايير الدينية وبين مديري الدولة.

ليست الأدلجة إلاّ عودة السياسي، وتأكيد تفوُّق السياسي على القانون الديني التقليدي، غير أن نتيجة مثل هذا النظام الإسلامي كانت نقيضه على الدوام: دَنْيَوة متسارعة، مع هبوط الممارسة الدينية بالنسبة إلى إيران، ونزع الصفة السياسية عن الإسلام في أفغانستان بعد هزيمة طالبان. إلى جانب الإصلاحيين في إيران يطالب رجال دين تقليديون هم أيضاً لا بالدَنْيَوة (يحرصون

1 Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, 1990.

على أن يكون المجتمع المدني دينياً) وإنما بالفصل بين رجال الدين والدولة، بغية إنقاذ المؤسسة العُلمائية. إن موقف آية الله السيستاني في العراق، وإن كان مندرجاً في الموقف الثابت لكبار رجال الشيعة العراقيين في القرن العشرين، ينبغي أن يُقرأ في ضوء فشل الثورة الإسلامية في إيران: لا يريد السيستاني دولة إسلامية تقوِّض أُسُس الشرعية الدينية، وعلى ذلك يرفض الانخراط في الإدارة اليومية للشأن السياسي.

المسألة إذاً ليست مسألة دوام "ثقافة إسلامية" بل انبثاق أشكال جديدة من أدلجة الديني والتديُّن في نطاق الدولة – الأمة الحديثة.

هكذا تقود الثورات الإسلامية إلى إقامة علمانية بالفعل، لأن الثورات بتسييسها المفرط للديني تفقد العلمانية دورَها كمرجع، وتحمِل رجال دين تقليديين كمؤمنين جُدداً على أن يحلموا بمجال روحي خارج السياسي. وما يتبقى عندئذٍ في السلطة لا يعود دينياً بل هو جهاز سياسي – علمائي يستخدم النظام الأخلاقي لكي يحافظ على موقعه في السلطة. في هذه الحالة تحصل عودة العاطفة الدينية خارج السياسي، وخارج الدين الرسمي، وحتى خارج الإسلام الشيعي التقليدي: عودة الصوفية، توفيقية، اهتمام بالمسيحية من دون الكلام، طبعاً، عن الإلحاد. وقد انتهى تسييس الديني إلى فصل الديني عن السياسي. أخيراً يمكن للمطالبة الديمقراطية أن تصبح علمانية.

الفصل الثالث

أزمة الدولة العلمانية
وأشكال التديُّن الجديدة

لا ريب في أن العالم الإسلامي لم يكن الوحيد الذي تأثر بتحوّلات العلاقة بين دين وسياسة. ولعلّنا نشهد تمفصلاً جديداً للعلاقات بين دين، ودولة ومجتمع، بناءً على نموذج أقرب إلى أشكال الدَّنْيَوة على الطريقة الأنغلوسكسونية منه إلى العلمانية على الطريقة الفرنسية. يستثمر الديني في الواقع مجتمعاً تتضاءل فيه رقابة الدولة. ويشهد الغرب اليوم تأرجحاً بَيِّناً بين طلب دولة وصيّة، تحمي جماعة قومية، وبين تنامي فلسفة مجتمع مدني، حيث لا تكون الدولة إلا حَكَماً متحفِّظاً نوعاً ما. تأرجُحٌ لأن الأمر لا يتعلّق بمقابلة فئتين منافستين (أميركا الجمهوريين والدولة اليعقوبية الفرنسية على سبيل المثال) بل محاور مرجعية موضع مطالبة بالتناوب. والحال أن على هذه الأرضية من العلاقات المعقدة بين إضعاف الدولة، والعالمية، ومجتمع مدني، وتحويل أنظمة متسلّطة إلى أنظمة ديمقراطية، يزدهر التنشيط الديني: لما كان الحقل السياسي أشد تعقيداً تجد إشكاليةُ العلمانية المُعضِلة (دولة/ دين) صعوبة في استيعاب أشكال التديّن الجديدة. غير أن هذا هو الرهان.

١ - الدُّنْيَوة تعزّز خصوصية الديني

إذا كانت العلمانية الفرنسية قد نشأت بناءً على خيارات سياسية فالدَّنْيَوة هي في المقابل نتيجة سيرورات ثقافية لم تنشأ بمراسيم، ما يطرح مسألة العلاقات بين الدين الجليّ (عقائد وتعليمات) واستبطان رؤية دينية للعالم في شكل ثقافة: ويمكن لهذه الرؤية الدينية أن تعبّر عن نفسها حتى في عدم الإيمان المعلن غير أنها تحافظ على الإطار الثقافي للدين (مسيحانية ماركسية، "قدّيسون" علمانيون، جامعة العروبة). والدَّنْيَوة هي سيرورة "مجتمعية" أي أنها تُحدِث تأثيراً عميقاً في مجتمع ما من دون أن تتمكن من أن تخصّ به مستوى معيّناً من هذا المجتمع (الاقتصاد، الاجتماع، دور المثقفين، إلخ). ما يتغيّر هو النظرة التي يلقيها مجتمع على العالم، من غير أن تترجم بالضرورة في منهج تفكير واضح. ويمكن الافتراض أن لا علمانية من دون دَنْيَوة مسبقة، غير أن كل دَنْيَوة لا تؤدّي بالضرورة إلى علمانية صريحة. والحال أن الدَّنْيَوة تؤثر في المجتمع على وجه التحديد؛ وهي ليست منهج تفكير: تُرى دَنْيَوة التصرّفات الدينية في العالم الغربي من دون أن يستخلص علماء اللاهوت نتائجها بالضرورة[١]. غير أن الدَّنْيَوة

---

١ طاولت الدَّنْيَوة المجتمع الفرنسي منذ القرن الثامن عشر، ولكن كان لا بد من انتظار أربعينيات القرن العشرين لكي يطلق مُرشدان صرخة الإنذار التي كانت لها أصداء قوية في التراتبية الكاثوليكية. (Henri Godin et Yvan Daniel, La France, pays de mission?, Edition de l'Abeille, 1943) =

تَسْتَتبع آلياً إعادة تعريف الانتماء الديني (باستثناء التفكير في أن هذا الانتماء مجرد شيء من مخلّفات الماضي محكوم عليه بالزوال). وحالما تُقِرّ السلطات الدينية بأن المؤمنين الحقيقيين أصبحوا أقلية يجب التفكير في العلاقة مع "الآخرين"، المعتبرين حتى ذلك الحين إما كخاطئين أو فاتري الإيمان، غير أنهم يتبعون الكنيسة في كلتا الحالتين رغم كل شيء، لكن هل يبقى "المُدَنْوَن" مسيحياً يجهل أنه كذلك، أم أنه وثنيّ غيّر عالمه الثقافي؟ إن الدَّنْيَوة تسبّب إعادة تكوين للهويّة الدينية كهويّة أقلّية، إلاّ إذا أُغرقَت في مفهوم مُبهَم إبهام "الحضارة اليهودية - المسيحية". إن توافر الإيمان أم عدمه يصبح معياراً تفاضلياً بين فئتين. في الكنائس المسيحية كما لدى العلماء المسلمين يمكن رسم خط واضح، غير أنه متحرّك، بين الميْلين، الميل إلى الإقصاء والميل إلى اختيار عضو جديد: مَن الذي يُرفض دفنه وفقاً للطقوس الدينية كما كانوا يفعلون مع الممثلين في أوروبا القرن السابع عشر؟ تؤدي الدَّنْيَوة إلى فقدان البداهة الاجتماعية للدين ولزوم أن يعرّف المرء نفسه علانية كمؤمن (أو غير مؤمن)، لا لأن غير المؤمن يناضل ضد الطائفة الدينية وإنما لأن شروط الانتماء إلى جماعة دينية تصبح أضيق: يجب إظهار الإيمان. إن المبالغة في إظهار رموز الانتماء الديني

= وفيها يتبيّن أن الخروج من المسيحية واقعة اجتماعية وليس نتيجة الدعاية السياسية أو الفلسفية.

تتّسِق وتحوّل جماعة المؤمنين إلى أقلّية (ليس من حيث العدد بالضرورة: حتى في مجتمعات غالبيتها من المؤمنين، كما في الولايات المتحدة، يعيش كثير من المؤمنين كأقلية ثقافية في محيط يبدو لهم مادياً ولا أخلاقياً).

إن عودة الدينيّ الراهنة، كما سنرى، لا معنى لها إلاّ لكونها تندرج في خلفية دَنْيَوة، بما في ذلك العالم الإسلامي. وهذه العودة ليست تعبيراً عن ديمومة الدين ولكن عن إعادة تركيب للديني وفقاً لترسيمات ما عادت تعمل في إطار الثنائي التقليدي دولة – كنيسة. والمقصود إذاً هو إدارة الأشكال الحديثة للأصولية أكثر إلى حدّ بعيد من إصلاح أداة عفّى عليها الزمن.

٢ – العلمانية اليتيمة

إذا أمكن في غضون القرن العشرين إبرام تسوية بشأن مكان الديني في أوروبا فإن ذلك لم يكن لأن مختلف الفاعلين اتفقوا على تقاسم مجال سياسي واحد فحسب ولكن أيضاً لأن المؤمنين توصّلوا إلى استيعاب تعريف الدين المعيّن بالعلمانية وأصبحوا علمانيين "ثقافياً"، معتبرين ممارستهم الخاصة كفعل شخصي، وليس تفاخرياً، لا يعني سوى الشخص ذاته. ولقد ترافقت العلمانية السياسية بدَنْيَوة في عمق المجتمع، بما في ذلك بلدان شمال أوروبا حيث تحتفظ الكنائس بميزاتها الرسمية: لقد انحدرت

الممارسة الدينية في كل مكان. غير أن العلمانية السياسية هي إلى حد بعيد نتيجة تسوية بين فاعلين مؤسَّسيّين: الدولة والكنيسة. والحال أن كلتيهما في أزمة. وعلى ما رأينا فإن الدولة – الأمة، من دون أن تضمحلّ مع ذلك، تجد نفسها موهنة بفعل العولمة والبناء الأوروبي، في حين أن وسائل الاندماج والتماسك الاجتماعي قد أُضعفت (مدرسة، جيش، سوق عمل، في موازاة فرز حضري متنام). غير أن الكنائس هي نفسها مطروحة على بساط البحث كمؤسّسة، لا من قِبَل الدولة أو الدّنْيَوة، بل على العكس من جرّاء تجديد ديني يلتف عليها. بإمكان المؤمنين الجدد طبعاً القبول بالعلمانية كقاعدة للعب في المجال العام فهم ما عادوا يستوعبونها كأسلوب لعيش الديني في المجال الخاص، ويريدون الاعتراف بهم كدينيين في المجال العام. وليس المقصود إعادة النظر في قانون ١٩٠٥ لكي يتوافق مع الإسلام، ولا المطروح للنقاش تغيير قواعد اللعب بين دولة ودين، ولكنْ علاقة الديني بالمجال العام هي التي ما عادت مفهومة على أنها نشأت تحت نظر الدولة.

أصبحت العلاقة بين الديني والسياسي غير مُتساوِقة: لا تهتمّ الأصولية الدينية بالسلطة السياسية (حتى في الولايات المتحدة) إلاّ لسنّ القوانين)، وتحصر اهتمامها بالمجتمع. يصحّ هذا أيضاً على الأصوليين الجُدد المسلمين: إن الاستنتاج بأن طارق رمضان هو وارث مؤسّس الإخوان المسلمين لكي تُنسَب إليه

استراتيجية سياسية بالدرجة الأخيرة (دولة إسلامية في فرنسا) يعني عدم فهم شيء عن وقف الاستثمار في الهيئة الدّوْلية الذي يطبع جميع الحركات الأصولية المعاصرة: ليست الدولة في نظرهم أداة لتحوّل المجتمع، بل إن عودة الأفراد إلى الإيمان هي التي سوف تسمح بإعادة بناء المجتمع على أساس الدين، هكذا يركبون موجة الفردانية والمجتمع المدني ورواجهما. ومن أجل ذلك بطل استخدام الأدوات التقليدية للعلمانية التي تسعى إلى وضع تعريف قانوني للعلاقة الاجتماعية (حتى الراديكاليون أمثال بن لادِن لا يمتلكون مشروع دولة).

إن صعود الإسلام يندرج في واقعة أوسع نطاقاً: لقد عرف الغرب منذ عشرين سنة تقريباً ما سُمِّي بـ"عودة الديني". وينبغي عدم الانخداع بهذه العبارة: فهذا لا يعني زيادة في الممارسة الدينية وخصوصاً ظهور أشكال "تمامية" للتديُّن، أي حيث يرفض المؤمن الاحتفاظ بإيمانه في إطاره الخاص ويريد أن يُعرف كبُعد كامل لكَيْنونته العامة، معتبراً أن الدين يجب أن يحكم مُجمل تصرّفاته الشخصية.

ضمن هذه الحركات نجد جميع أشكال المسيحية المستهوية للجمهور (بما فيها المذاهب الكاثوليكية)، واليهودية التقليدية، و"البِدع" (شهود يهوه) والأصولية الإسلامية طبعاً. والتغير النوعي في شكل الممارسة أهمّ من التزايد الكمّي لعدد المؤمنين: إذا كان

الشبان يقبلون مسرعين على أيام الشبيبة العالمية للقاء البابا يوحنا بولس الثاني فإن عدد المسجلين في المدارس الإكليركية في هبوط مستمر. وأشكال التديُّن الجديدة هذه فردانية، متقلّبة جداً (يتم الانتقال طوعاً من جماعة إلى أخرى، لا بل من دين إلى آخر)، ضعيفة المأسَسة (الكنائس والهيئات التمثيلية مثار للريبة)، مضادة للتعقّلية (وتالياً غير مهتمة بإعداد لاهوتي) وطائفية غالباً، لكن بمعنى الاندماج في طائفة من المؤمنين (وليس طائفة الأصل)[١]، إن الطائفة خيار انتماء وليست ميراثاً ثقافياً.

تجد الدول صعوبة في إدارة ما يُدرَك على أنه عودة الديني مع الأدوات التقليدية للعلمانية لأن المظهر الذي ترتكز عليه مأزوم. وأصاب الدولة اليعقوبية الوهن نتيجة تنامي هيئات متعدّدة القومية، ولكن أيضاً بسبب ظهور مراجع كالمجتمع الذي ينبني خارج الدولة على وجه الدقّة. ثم إن الليبرالية الاقتصادية، وبناء هويّات عالمية ومتجاوزة للحدود الإقليمية (دينية بنوع خاص)، وحركية الناس، ومرونة الهويّات، كل ذلك بدّل على وجه التحديد الطريقة التي يمكن اعتمادها للنظر في عودة الديني. والحال أن أشكال التديّن الجديدة أفضل تكيُّفاً بكثير مع العولمة: درسناها في السلفية[٢]، لكن الصحيح أيضاً أن جميع أشكال الإنجيلية

١ سوف نرجع، بشأن المسيحية والبِدع، إلى مؤلفات دانيال هرفيو – ليجيه.

٢ انظر Olivier Roy, *L'islam mondialisé*

المسيحية تلقى نجاحاً كبيراً على صعيد التبشير والاعتناق، وذلك بالضبط لأنها تُسهم في تقهقر الهويّة الثقافية للدين ويمكنها بالتالي تلبية حاجات السكان الذين يعيشون من دون هوية ثقافية. على العكس من ذلك تبقى الكنائس التقليدية (كاثوليكية، أرثوذكسية، أنغليكانية) وثيقة الصلة بالثقافات، وحتى بدولة – أمّة (حالة سائدة في الأرثوذكسية حيث الكنائس قومية على الدوام) وعلى ذلك فهي أقل نجاحاً بكثير على صعيد الاعتناق، يصبح الدين أكثر جاذبية كلما كان منفصلاً عن كل سياق، ومتجاوزاً للحدود الإقليمية، لا بل مجلوباً.[1]

طبعاً، يمكن اعتبار هذا التطور سلبياً ويجب مكافحته: "السياديون" أمثال جان – بيار شوفنمون منسجمون في رفضهم لأوروبا وفي معالجتهم للديني. وهذا الكتاب ليس مديحاً لعولمة الحتمية. إنما نريد ببساطة أن نبيّن أن الإطار العلماني لا يسمح بإدارة الأصولية الدينية اليوم إلا في شكل قسري، كالذي ينافح عنه أكثر فأكثر المدافعون عن العلمانية الذين ينصّبون أنفسهم محامين عنها (أو وكلاء النيابة العامة بالأحرى). غير أن العواقب خطيرة لأنها تقوم على فك الارتباط بين العلمانية والديمقراطية. ويعرف

---

[1] كذلك يمكن الاستشهاد بعدد من الحالات التي قلّما دُرست، مثل انتشار بدعة صوفية مسلمة أنشأها أوروبيان اعتنقا الإسلام (المرابطون) عند الهنود الشياباس في المكسيك، حالات التحوّل إلى الكاثوليكية والإنغلانيكية في تركيا، انتشار أخوية مسلمة أخرى هي الحقّانية في الولايات المتحدة، إلخ.

الجميع اللازمة القديمة "لا حرية لأعداء الحرية"، لكن، فضلاً عن أن هذا بالضبط هو الشعار الذي قامت عليه دولة الإرهاب[1]، يُطرح السؤال حول فعالية مثل هذه السياسة. كان العلمانيون الخُلّص منسجمين عندما أيّدوا مُسْتأصلي الجيش الجزائري ضد الإسلاميين. لكن من غير المؤكد أن تكون النتيجة انتصار الديمقراطية أو حتى قيام دولة القانون الحديثة في الجزائر. ونحن ننطلق هنا من فرضية أن السيادية هي معركة مؤخّرة تسبق الهزيمة.

في ضوء ما تقدّم ربما كان لدينا في فرنسا ميل شديد إلى إدراك مسألة العولمة من خلال الموشور الوحيد للدولة اليعقوبية. وليست الدولة في ذاتها هي المأزومة، وإنما نموذج معيّن من الدولة – الأمة اليعقوبية. ومن غير المؤكد أن بالإمكان مثلاً الحديث عن نموذج للدولة الغربية ونقابلها بضعف الدولة في العالم المسلم. إن نموذج البناء الدَّوْلي، المقترح حالياً على البلدان النامية والموضوع قَيد التنفيذ من قِبَل المجتمع الدولي في أشكال متنوّعة جداً ليس نموذج الدولة – الأمة اليعقوبي، بل نموذج دولة تكنوقراطية[2]، تقوم بدور الحَكَم ومُصغَّرة طوعاً. وأحد العناصر المرئية أكثر من غيرها هو الإلحاح على خصخصة الاقتصاد، غير أن كل المقاربة الفنية وغير السياسية لبناء الدولة

---

١ المقصود الاسم الذي أطلق على دولة الثوريين المعروفين باليعاقبة في الثورة الفرنسية، الذين أقاموا حكماً دكتاتورياً بتحريض من روبسبير. (المترجم)

2 Etat technocratique

تمضي في هذا الاتجاه: تقوم المؤسّسات (العدل، المالية) انطلاقاً من تشكيل مجموعة من الموظفين المؤهّلين، بينما يُعهد العمل الاجتماعي أساساً إلى منظمات غير حكومية أو وكالات تابعة للأمم المتحدة، تجهل على وجه التحديد بُعد الدولة - الأمة. إن عمل منظمة الأمن والتعاون الأوروبية في البلدان التي كانت شيوعية، وخطط برنامج الأمم المتحدة للتنمية والبنك الدولي أو المؤتمر الأميركي للمنظمات غير الحكومية، من دون الحديث عن العمل المباشر الذي تقوم به قوى محتلة (السلطة المؤقتة في العراق بإدارة بول بريمر بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤)، كل العمل الدولي يتجه نحو إقامة دول الحدّ الأدنى وتشجيع العمل المتعدّد القومية. إن إشكالية نشر الديمقراطية تنشأ اليوم من خلال تنمية المجتمع المدني. تدفع في هذا الاتجاه المنظمات غير الحكومية الفرنسية والأنغلوسكسونية حتى أن نموذج الدولة على الطريقة الفرنسية ليس له من يعمل على تصديره، لأن سياقات إقامة نُظم ديمقراطية كلها تقوم على نماذج أخرى. ولا يبقى إلا مُخلّفات تعاون ثنائي مُمركز حول إصلاح الدولة في البلدان المستعمرة سابقاً.

إن دَنْيَوة الدولة حقيقة قائمة في البلدان الخاضعة للقانون الروماني، وليس في أي مكان من بلدان القانون العادي[١]، أي

---

١ Common Law بالإنكليزية في الأصل. (المترجم)

الدول الأنغلوسكسونية. وما يجمع بين نماذج النظم الديمقراطية المستحدثة اليوم هو مفهوم آخر للدولة: نموذج الدولة السائد هو النموذج الأنغلوسكسوني أكثر من نموذج أوروبا القارّية. ويرى أتباع مدرسة فكرية واسعة، أنغلوسكسونية طبعاً، في البروتستانتية والقانون العادي الحداثة الحقيقية، حيث العقد بين الأفراد هو الذي يُقيم الرابطة السياسية من دون نقل هذا الحق إلى دولة وصاية، ومن دون جعل الدولة تجسيداً للإرادة الشعبية: تبقى الدولة حَكماً وليس هيئة مستقلّة[١]. ومن الواضح أن القانون العادي لا علاقة له أصلاً بالبروتستانتية (هنا أيضاً وهْم الأصول الدينية للثقافات السياسية). نشأ هذا القانون العادي في إنكلترا القرون الوسطى، انطلاقاً من عهد البلانتاجنيين[٢]، وإذاً من سُلالة حاكمة فرنسية، لكن من منطق مختلف جداً عن منطق مشرّعي الملكية الفرنسية. غير أن التقاء الاثنين (القانون العادي والبروتستانتية) أنتج مجموعة منسجمة تحدّد دولة قانون على قواعد بعيدة جداً عن اليعقوبية الفرنسية. والحداثة "الأخيرة" تتمثل اليوم في ظهور مفهوم المجتمع المدني[٣]. وحتى إذا كنت لا أعتقد لحظة أن هذا المجتمع المدني، الوهمي بالأحرى، يحلّ محلّ الدولة، فهذا لا يمنع كون

1 David Landes, *Richesse et pauvreté*, Albin Michel, 2000; Philip Bobit, *The Shield of Achilles, War, Peace, and the Xourse of History*, Knopf, 2000.

2 Plantagenêts

٣ يفحص مارسيل غوشيه Marcel Gauchet المسألة في الفصول الأخيرة من كتابه *La Religion dans la démocratie, Parcours de la Laïcité*, op, cit.

نموذج الدولة على النمط اليعقوبي في أزمة وأن إشكالية إقامة نُظُم ديمقراطية تُطرح على نحو مختلف. ولا مناص من النقاش في شأن المجتمع المدني، و"الطوائف"، وهويّات الجماعات، إلخ. ونحن بغضّ النظر عن الدفاع عن نموذج متعدد الثقافات (لا يعمل في أي مكان نجد أنفسنا مجبرين على أن نأخذ في الحسبان ما كانت الثورة الفرنسية تريد محوه: "الهيئات الدولية" و"التحالفات"، أي تجمّعات الأشخاص الذين ينظرون إلى الفرد من خارج الدولة، والإنسان من خارج المواطنية، ثم إن العولمة تُنمّي الطوائف المتعددة القومية، ولا سيّما الدينية منها، وأيضاً "الطوائف الافتراضية" انطلاقاً من الإنترنت: هذه الطوائف تنمو خارج أراضي الدولة - الأمة. ولا ريب في أن هذا هو مضمون كل النقاش الدائر بين أصحاب رؤية فرنسية وقارّية للدولة (الدولة هي حقيقة المجتمع) ورؤية إنغلوسكسونية حيث العلاقة بالدولة تعاقدية وحيث الدولة غير حاملة لقيمة، إلا أن تكون "سلبية" (تسامح).

في منظور نشر الديمقراطية في مجتمع ما عاد يُنظَر فيه إلى الدولة (عن خطأ أو صواب) على أنها مُكوّنة للمجتمع، من حيث إنها تعطيه شكله السياسي، وحيث لا تحدّد أيّ كنيسة قُطباً تناظرياً للشرعية والسلطة، تفقد إشكالية العلمنة معناها. والدُّنْيَوة وحدها هي التي تؤخذ في الحسبان.

ومع ذلك يستمر في فرنسا تصوّر الدَّنْيَوة في شكل علمانية وإذاً كتبعية للدولة. وللكاثوليكية علاقة مُعلنة إعلامياً بالسياسة عن طريق الكنيسة. وليس للإسلام ولا للبروتستانتية مثل هذه العلاقة: فهما والحالة هذه إما في البنية التحتية للسياسة، وإما في حالة تسييس مُفرط. والتسييس المفرط إيديولوجي طبعاً: يحدث بتعبئة جهاز لاهوتي، ومجموعة قوانين، كما رأينا في موضوع الثورة الإسلامية. ثم إن المشكلة الحقيقية في الإسلام ليست العلمانية (ليس أكثر مما هي في البلدان البروتستانتية في شمال أوروبا حيث كانت حركة الإصلاح الديني هي التي تكفّلت بإزالة الكنيسة كمؤسسة منافسة للدولة)، ولكن الدَّنْيَوة هي المشكلة: بهذا المعنى يكون الإسلام على وفاق مع إشكالية الدَّنْيَوة المعاصرة.

٣ - الأصولية المعاصرة كوكيل للعولمة

إن العنصر المشترك بين الأصوليتين المسيحية والإسلامية هو اجتهادهما في سبيل تحديد دين "محض" خارج كل مرجعية ثقافية، أو اجتماعية، أو إناسِيّة، وإذاً قومية طبعاً (حتى وإن كانت القومية تعود ثانية على طريقتها). ولنتذكر الملامح الرئيسية التي جعلناها في المقام الأول في كتابنا الإسلام المعولم (الفصل الثامن)، تفترض الأصولية الجديدة قطيعة مع الأشكال السابقة للممارسة الدينية: هذا هو دين الولادة الجديدة. فهو ينبذ الميراث

الثقافي والعائلي ويميل إلى اعتبار الأشكال الموجودة "فاترة" أو ملوّنة بالوثنية. ويعتبر أن الخلاص في متناول اليد فوراً بواسطة الإيمان وإذاً خارج كل معرفة لاهوتية: كان الطالبان فخورين بأنهم مجرّد طلاب لكنهم يعتقدون أنهم يلقّنون علماء القانون درساً بقوّة إيمانهم. ويرى الأصوليون الجُدد في الدين مجموعة من العقائد والطقوس والمعايير تدلّ على شرعة أكثر مما تُحدّد معرفة. والمعرفة سهلة المنال مباشرة (كل ما يجب عليك أن تعرفه عن... الإسلام... المسيح... الخلاص... الكتاب المقدّس" في بضعة سطور) واكتسابها يبدو كانتقام من صعوبة امتلاك معرفة المدرسة والجامعة (بهذا المعنى غالباً ما تكون إعادة أسلمة العديد من الشبان في فرنسا مرتبطة بإحساس بالطرد المدرسي)، هذه المعايير تُستخدم في التأنيب أو من قِبَل الشرطة الدينية، ويعتبر الأصوليون الجُدد أن "الثقافة" إمّا حشوية (هذا ينطبق على الدين). وإما مهدِّدة (تفسد طهارة الدين): في هذه الحالة تُمنع الفنون الجميلة، والروايات، والموسيقى (ما عدا الدينية)، والتسليات، إلخ. والأصوليون الجُدد، المسلمون منهم والبروتستانت، لا يهتمّون بالقضايا الاجتماعية أو الاقتصادية (عموماً هم ليبراليون في الاقتصاد). ويفترضون سلفاً وجود تجانس اجتماعي (كل الناس متساوون أمام الله) متجاهلين في الوقت عينه عدم المساواة الاجتماعية – الاقتصادية؛ غير أن مسألة اختلاف الجنسين جوهرية

عندهم وتشكّل التميز الاجتماعي الحقيقي الوحيد، يضاف إليه الحدود الفاصلة بين غير المؤمنين والمؤمنين، لأنهم لا يتقاسمون مع مواطنيهم ثقافة مشتركة غير دينية (يُرى هنا أن الكاثوليكية المحافظة ليست أصولية، لأن كنيسة يوحنا بولس الثاني تقاتل على وجه الدقة من أجل أن تعترف أوروبا بثقافة مسيحية مشتركة يتقاسمها المؤمنون وغير المؤمنين).

إن الأصولية المسيحية (البروتستانتية أساساً) أو الإسلامية (في شكل السلفية) إذ تمتدح نزع الهوية الثقافية لبلوغ إيمان "محض" إنما تطاول سكاناً يعيشون كمقتلعين من جذورهم و/ أو منزوعي الثقافة وتقدّم لهم تمجيداً لتقهقر هويتهم الثقافية، ويحل الفاست فود[1] الحلال ومكة - كولا[2] محل المطبخ العثماني أو المغربي التقليدي. وتقوم الأصولية الجديدة على عزل مؤشرات الدين المحض (حلال) ومن ثم وضعها على حضارة مدركة على أنها مادية وأدَوَيّة فقط. والحال أن الأصولية الجديدة فعّالة في اعتناق الدين أو إعادة الاعتناق. لكن بخلاف ما يقال ليس الإسلام وحده هو الذي يهدي إليه أتباع دين آخر: إذا كان كثير من الأميركيين السود يتحوّلون إلى الإسلام فإن مئات الآلاف من المهاجرين اللاتينيين الكاثوليك تقليدياً يتحوّلون إلى البروتستانتية في

---

١ Fast – Food hallal في الأصل. (المترجم)
٢ Mecca – Cola في الأصل.

الولايات المتحدة. وفي البرازيل تُحدث الكنيسة العالمية (بروتستانتية) خراباً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية. والأهمّ عندنا ما يفعله في آسيا الوسطى المعمدانيون، والعَنْصَريون، وشهود يهوه، من تحويل عشرات الآلاف من المسلمين عن الإسلام إلى مذاهبهم (في فرنسا يحقق شهود يهوه أيضاً اختراقاً لدى المسلمين غير المتكيّفين مع مجتمعهم، مثل الأمهات العزباوات المغربيات).

إن الأصوليين الجدد بعدم انتمائهم إلى إقليم بعينه، وعدم امتلاكهم مشروعاً اجتماعياً أو اقتصادياً، لا يهتمون بالدولة، كما يذكر مثلاً سيباستيان فاث بخصوص الحركات الإنجيلية في الولايات المتحدة[1]. وينبغي إعادة النظر في مجمل النظرية التي ترمي إلى جعل جورج. و. بوش ممثل يمين مسيحي لديه مشروع سياسي واستراتيجي. إن اليمين المسيحي يدعم بوش لكي يمرّر نوعاً من شرطة الأخلاق، غير أن هذا لا يذهب إلى ما هو أبعد: كان المشروع الاستراتيجي الحقيقي لإعادة تشكيل الشرق الأوسط من إعداد المحافظين الجدد وهم ليسوا دينيين إطلاقاً. والأمر نفسه ينطبق على الأصوليين الجدد الإسلاميين. إن افتراض أن الإخوان المسلمين الخارجين على الحدود الإقليمية لديهم مشروع دولة هو تفسير معكوس: كان لديهم هذا المشروع في مصر (وما زال

1 Sébastien Fath, Dieu benisse l'Amérique, 2004

مشروع البعض) غير أن إزالة الحدود الإقليمية تستتبع تحديداً نهاية الرؤية الدَّوْلية. ومن العبث اتهام طارق رمضان (وهو ليس أصولياً جديداً محضاً لأنه يدرك المعيار بمفردات القِيَم وليس بالإكراهات) بأنه يهدف إلى إقامة دولة إسلامية في فرنسا.

غير أن المشكلة تكمن هنا بالضبط: إن الأصولية الجديدة الخارجة على الحدود الإقليمية، والمنزوعة هويتها الثقافية، والعالمية، هي خارج الحقل الدَّوْلي، وليس للدولة من تأثير عليها لأن كلاً منهما يعمل في مجالات مختلفة.

في النزاع الذي نشب بين الدولة والكنيسة حوالي العام ١٩٠٠ كان هناك خصمان/ شريكان، لأنهما يتقاتلان تنافساً على أشياء متشابهة (مراقبة القِيم بواسطة التعليم). كانت الكنيسة تدافع عن مكتسبات. لكن الأصوليين الجدد اليوم لا يطلبون شيئاً إيجابياً من الدولة، إلا الامتناع: دعونا نرتدي الحجاب، ونأكل الحلال، ولا نصافح باليد، إلخ. وهم غائبون عن قضايا المجتمع الكبرى، لأنهم يشرّعون لأنفسهم وليس للمجتمع. وكانت الكنيسة، وما زالت، تريد أن تفرض قِيمها لأنها تعتقد أنها عالمية، مرتبطة بالأخلاق الطبيعية وتعبّر عن الخير عموماً. والقانون في نظر الأصوليين الجدد لا يعني الخير وإنما هو القانون مطلقاً.

تهتمّ الأصولية الجديدة على وجه التحديد بالمقتلعين من جذورهم، وإذاً بأقلّية من الجيل الثاني من المهاجرين. غير أنها

تهتم أيضاً وتحديداً بهداية غير المسلمين الذين يشعرون بأنهم مقتلعو الجذور (متمردون بلا قضية، أقليات عِرقيّة، شبان "بيض" من الضواحي عرفوا محنة "الأشغال الشاقة" مع أترابهم المتحدرين من الهجرة وأصبحوا مولدين جُدداً[١]).

لكن إذا كانت الأصولية الجديدة لا تكترث بإشكالية العلمانية فإنها لا تتخلّص من إشكالية الدَّنْيَوة، والأصولية الجديدة هي وكيلة بيّنة التناقض للدَّنْيَوة، كما كانت البروتستانتية في أيامها (تبعاً لقراءة كالفِن ليس هذا بالأمر البدهي قطعاً)، لأنها تُفَرْدِن الممارسة الدينية وتُخرجها من نطاق الجماعة. وهي تتوجه إلى الفرد الذي يقرّر صراحة أن يضع حياته تحت التأثير الحصري للديني والذي يعمد من أجل ذلك إلى قطع الصِلة مع المحيط الأكثري. ولا ريب في أن الفرد لا يدرك أنه "دنيوي" أو مُدَنْوَن، ويرى نفسه على العكس، مثل كل المولدين الجدد، معرَّفاً ومُبرَّراً بالديني كليّاً. لكن لما كانت هذه العلاقة بالديني تعزله عن وسطه الاجتماعي (أو تحمله على أن يخلق مجدّداً مجالاً "مُطيّفاً"، ما يؤول إلى انعزال العديد من الأشخاص)، فهو يرسم من تلقاء نفسه خطاً فاصلاً بين عالم "مُطهَّر" وبقية المجتمع[٢]. وهذه إشكالية توجد في الأصولية البروتستانتية الأميركية: صدر حديثاً

١ Born – again في الأصل.

2 Olivier Roy, *l'Islam mondialisé*, Seuil, 2004

كتاب يعالج موضوعاً خيالياً عماده التمييز بين "الناجين" والذين يبقون في المؤخّرة؛ فالمرءُ إما في "الداخل" وإما في "الخارج" (فكرة "الناجين من الجحيم" موجودة في اسم بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية)[1]. إن عودة الديني في أشكال بِدَع (أو نِحَل) أو طوائف ما هو إلا تحيّة الفضيلة للرذيلة: لقد انتصرت الدَنْيَوة. لذلك فإن الميل إلى الطائفية، الذي يشجبه أنصار علمانية صارمة، لا يعني الطعن في الدَّنْيَوة بل يسهم في تجديد الانقسام بين المجالين.

٤ – كيف تُدار الأصولية الجديدة

يُنظر إلى الأصولية الجديدة اليوم كما لو أنها تهديد مجتمعي، أي عنصر إضافي في عملية تهديم بُنى النسيج الاجتماعي. لكن لا علاقة لذلك بـ"صدام الحضارات". وما لا يفهمه منتقدو التعدّدية الثقافية والطائفية هو أن الطوائف المعاد تأسيسها على يد الأصوليين الجدد ليست هي التعبير عن ثقافات تقليدية. كانت هولندا قد صُدِمت بمقتل ثيو ڤان غوغ: لكن إذا كان القاتل مغربي

1 Tim Lahaye, Jerry B. Jenkin, *Left Behind: A Novel of the Earty's Last Days* ("Ceux qui restent en arrière: le Roman des derniers jours de la terre"). Tyndale House Publishers, 1996.

يرى بعض المسلمين الراديكاليين أن العالم ماضٍ إلى هلاكه أيضاً، ما عدا أقلية ضئيلة هم أولئك "الناجون من النار".

الأصل فقد كان هولندياً يكتب باللغة الهولندية ويدافع عن إسلام "إجمالي". ويحيا بالأحرى هذا الإسلام المعرّض للخطر والذي لم تعد له حدود إقليمية: هو هوية مجرّدة، من دون تجذُّر في مجتمع وثقافة، والذي يتحقق، في هذه الحالة، بفعل إيمان المؤمن الذي يرسم الحدود بضربة سكين على عنق المُجدِّف. إن طائفية هذه الأيام هي إعادة بناء طائفة خيالية تندرج في مجال آخر غير مجال الدولة - الأمة.

في دولة ذات نموذج علماني مثل فرنسا كان ردّ الفعل الأول هو تجديد الأقلمة على جميع المستويات. في البدء كان المقصود مجانسة المجال العام بإبعاد التعبير الديني الذي يُحيل على مجال آخر. وبدا منع ارتداء الحجاب في المدارس كامتداد للمعركة من أجل طرد الكنيسة الكاثوليكية، ولكنها تُخاض بطريقة مختلفة جداً: إذا كان رجل الدين ذو الثوب الأسود مُنافساً للسيطرة على المجال ذاته فالتلميذة الصغيرة المحجّبة لا تنضمّ إلى صراع من أجل السلطة، والأحرى أنها تعبّر عن التخلي الربّاني عن هذا المجال العام. ثم إن تجديد الأقلمة يعني أيضاً البحث عن إسلام "وطني". وهذا مسعى منطقي ومرغوب فيه شريطة إدراك أن الأمر هنا لا يمكن أن يتعلّق بتحديد عقيدة ليبرالية ومقبولة. في الواقع إذا كان لسياسة تجديد الأقلمة أن تنجح فلا بد أن تكون إدماجية لا إقصائية، أي يجب أن تمنح الإسلام مكانه من دون أن تطرح

مسألة العقيدة ولكن تكتفي بطرح مسألة قواعد اللعب فقط. وللرمزي وقواعد السلوك الاجتماعي أهميّتهما هنا، من حيث إضفاء الوجاهة على الفاعلين الدينيين: استقبال الممثلين المحليين بألقابهم، مثل الأديان الأخرى، وليس من منظور أبويّ غالباً لمكافأة "الأخيار" وعزل "الأشرار". وينبغي للحياد بالنسبة إلى العقيدة أن يعمل في الاتجاهين، ليس المقصود أن تقال أشياء طيّبة لأئمّة "علمانيين"، ولا منح المحاورين الدينيين سلطة على قسم من السكان من أصل مسلم لا يعترفون بهم كممثلين لهم وذلك بإعطائهم الامتياز الحصري لتمثيل "المسلمين". ويكمن الخطر في إدارة الهجرة بواسطة الإسلام، والضاحية بواسطة المسجد. وبدلاً من مكافحة الديني، الأمر الذي يحوّله إلى قُطب تنضوي إليه الحركة الاحتجاجية، يجب معاملته كدينيّ "محض" لا كأداة إدارة اجتماعية، حتى وإن كانت سلبية، أي أن تُحوّل العلمانية المناضلة إلى وسيلة لإدارة الاجتماعي (ما يؤول إلى تنصيب رجال الدين الأكثر أصولية كمنافسين، أي كما لو أنهم يمثلون البديل).

إجمالاً، لا ينبغي فعل أي شيء بخصوص العقيدة، ولا اعتبار ممثلي العبادة إلا كرجال دين لا سلطة روحية لهم إلا تلك التي يمنحهم إياها بملء الحرية أعضاء متطوعون في طائفة دينية محض. غير أن هذا يعني إدارة "الأصوليين"، لأن أي إقصاء قبليّ للأصوليين يذهب في الاتجاه المعاكس للهدف المطلوب،

والحال أن حملة الدفاع عن العلمانية التي نشهدها اليوم ترمي على وجه الدقة إلى تعريف الأصوليين الجدد وغيرهم من دعاة الإحياء الديني كأعداء. غير أن أشكال "الأصولية" التي تبرز اليوم بعيدة عن أن تمثل تهديداً على نحو منهجيّ، وعلى كل حال فإنها تُناظِر تطوراً ينبغي إدارته إذا ما أُريد البقاء في إطار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

٥ – تمامية، طائفية، دُنْيَويّة

أقتبس مصطلح "تماميّة" من دومينيك أڤون في مقال نقديّ ممتاز ولكنه غير سجالي يكرّسه لطارق رمضان، ويثبت أن بالإمكان مناقشة هذه المسائل بصفاء[1]. إن التمامية بشكل من الأصولية ما عاد يعني المجتمع في مجموعه لأنه مُدَنْوَن، وإنما تعني التماميةُ المؤمنَ الذي يحاول أن يعيش إيمانه تماماً بما هو فرد: يسعى ليفعل ذلك لا في عُزلة النحلة أو "الغيتو" بل من خلال التفاوض مع سلطات المجتمع المهيمن. وتبحث التمامية عن تسويات لا عن تنازلات، لأن العقيدة ليست مطروحة للنقاش مطلقاً. والتمامية هي الشكل الحديث للأصولية من حيث إنها استوعبت خسارة

1 Dominique Avon, "Une reponse à l'islam "réformiste" de Tariq Ramadan", *Nunc*, n° 4, octobre 2003.

توجد وجهة نظر أخرى بالنسبة إلى طارق رمضان، منفتحة أيضاً، في:

Sadri Khiari: "Tariq Ramadan, mythologie de la Umma et résistance culturelle", *Critique communiste*, mars 2004.

البداهة الاجتماعية وفردنة المقدّس، من دون أن تضع العقيدة موضع المساءلة لهذا. وتقوم التمامية في نظر المؤمن على تقديس حياته اليومية، وعلى وضع كلّ شيء تحت سِمة الديني[١]. ولم تعد الثقافة والمجتمع حاملين للديني، الذي يقوم على إعادة تأسيس فردية يتلوها قيام طائفة اختيارية من المؤمنين.

والحال أن هذا النمط من التمامية هو طابع الأصوليات في جميع الأديان. وثمة بُعد طائفي واضح من حيث إن المؤمنين يطلبون الاحترام التام لإيمانهم، مع مراعاة التنظيمات المفاوض عليها لاحترام النظام العام وحضور الآخر. ومن أهم الحالات تلك التي طرحتها دولة أوتاوا الكندية التي تدفع حتى النهاية نهج التعدّد الثقافي (في الواقع الطائفي الجديد، لأن الطوائف محدّدة بالدين وليس بالأصل العِرقي). وفي قانون بشأن التحكيم صدر عام ١٩٩١ قبلت تلك الدولة بالفعل إنشاء محاكم صلح طائفية (يهود تقليديون ومسلمون لكن القائمة مفتوحة طبعاً) تنظر في قضايا نزاعات وأحوال شخصية في نطاق عدم مخالفة قوانين الدولة وحيث يكون أفرقاء الدعوى متفقين على عرض حالتهم على المحكمة الطائفية (من ذلك مثلاً زوجان يريدان الطلاق - علماً بأن الطلاق الحقيقي لا يمكن أن يصدر إلا عن محكمة

---

١ كل عمل مهما بدا في الظاهر دنيوياً ولكنه عامر بذكر الله هو عمل مقدّس: "من الصحة اليومية إلى الفعل الجنسي، ومن الصلاة إلى الصوم"، Tariq Ramadan, *Islam, le face-à-face des Civilisations*, Tawhid, 1995, p. 321.

رسمية). وفي مونتريال، سمحت المحكمة عام ٢٠٠١ للطائفية اليهودية الحاسيدية بأن تعلّق وسط مجمع سكني يقيم فيه علمانيون "أروف" بغية تحديد مساحة دينية خاصة داخل المجال العام[1]. إن التماساً كهذا لا يمكن تصوّره في فرنسا، وقد تقدّم به هنا يهود تقليديون، ويعبّر عنه مؤمنون من كل المشارب يطالبون بالحق في أن "ينسخوا" بصورة ما المجال الدنيوي ويطبعونه بعلامة مقدسة، لا تعني شيئاً لغير المؤمن، وليس من شأنها أن تُسيء إليه أو تنتقص منه. (من ذلك مثلاً أن بعض المسلمين يطالبون بأن يكون اللحم المقدّم في مطاعم التلاميذ حلالاً دائماً مدّعين أن ذلك لا يمثل فارقاً لدى غير المسلمين في حين أن الفارق جوهري عند المؤمن). ويُرى بوضوح في حالة أونتاريو أن ذلك يشكّل، بالنسبة إلى فرنسا، مفهوماً مختلفاً تماماً للدولة (القائمة على القانون العادي والتعاقد) يسمح بقبول فكرة المحاكم الطائفية: لا تتدخل الدولة في الرابطة الاجتماعية المحدّدة من قِبَل راشدين راضين. ونشير عرضاً إلى أن محاكم التحكيم المدنية هذه كانت

---

١ في مونتريال، أعطت المحكمة العليا الطائفة اليهودية الحق في مدّ "أروق"، وهو خيط لا يكاد يرى يمكنهم من التخلص من بعض الواجبات الدينية يوم السبت. استندت المحكمة إلى حرية الدين، لكن ذلك يُعتبر في أوترمونت انتهاكاً لطابع العلمانية الذي يميّز المجتمع الكيبكي [...]. و"الأروق" خيط يمدّ بين بنايتين، كالذي يوجد مثلا فوق شارع فرمونت في مونتريال. وهو يحدّ وبصورة ما مساحة من الأرض تُعدّ امتداداً لمسكن اليهود التقليديين. يوم السبت يتيح لهم هذا الخيط (أفروق) استخدام الكراسي المتحركة أو عربات الأطفال في مكان عام، وهو عمل يحرمه دينهم عادة، .Reportage de Jean – Hugues Roy, Radio Canada, 21 juin 2001

قد شُكّلت على غرار محاكم التحكيم التجارية، ما يدلّ على غلبة المجتمع المدني على القانون الدَّوْلي، ولكنه يثبت أيضاً أهمية الليبرالية الاقتصادية في إنتاج رؤية إلى المجتمع، لا ريب في أن هذا الطلب غالباً ما يُعتبر مبالغاً فيه على صعيد الرأي العام ويلقى، حتى في مجتمع متعدّد الثقافة مثل كندا، مقاومة قوية: إذا كان إنشاء محكمة تحكيم حاخامية قد مَرّ غير ملحوظ في أونتاريو فقد أثار إعلان المحامي سيد ممتاز علي عام ٢٠٠١ عن إنشاء محكمة تعتمد على الشريعة الإسلامية معارضة عارمة، لا تستهدف مبدأ المحكمة بل تعترض على الشريعة لأنها تمييزية ضد المرأة.

إن ما تُعاد صياغته على هذا النحو هو مفهوم الطائفة المسلمة نفسه في رؤية الأصوليين الجدد؛ لا ريب في أن الطائفة مغلقة، غير أنها ترى إلى نفسها بوضوح كأقلّية في مجال مُدَنْوَن بالفعل: يُعتَرف بدَنْيَوة المجال العام، لكن يُراد أن يتم تسجيل الطائفة فيه على أنها دينية. والمقصود بشكل من خصخصة المجال العام أكثر من كونه غزواً للمجتمع. بهذا المعنى لا تكون الأصولية غير ملائمة للدَّنْيَوة لكنها تطرح مشكلة العلاقة بالدولة. وفي هذا الاتجاه يمضي النقاش في موضوع الارتداد. ففي البلدان المسلمة حيث تطرح هذه المسألة على بساط البحث يسترعي الانتباه موقف بعض الأصوليين البارزين الذين لم يطلبوا إنزال عقوبة الموت بـ"المرتدين" ولكن إقصاءهم قانونياً عن فئة "المسلمين". وفي

مصر على سبيل المثال طالبوا بإبطال زواج المفكر نصر أبو زيد بذريعة أنه لمّا لم يعد مسلماً، بسبب كتاباته النقدية للدين، لا يجوز أن يكون متزوجاً من مسلمة. وفي باكستان كانت الحملة العنيفة التي قادها أبو علاء المودودي ضد القاديانيين (أو الأحمدية)، في الخمسينيات من القرن الماضي، إلى الاعتراف بهم كأقلّية غير مسلمة (على العكس من ذلك كانت الحملة التي قامت في إيران ضد البهائيين تهدف إلى ردّهم إلى الإسلام من جديد، وكان السبب في إيران أن الموضوع يتعلق بالصالح العام، مفهوماً بالطبع من وجهة نظر الملالي، لأن البهائية أوشكت أن تنتصر في القرن التاسع عشر وهدّدت الطبيعة القومية العميقة للتشيُّع الإيراني). وراء راديكالية هذه الحملات تلوح رؤية تفيد بأن المسلمين يشكلون طائفة دينية محض، يمكن أن يبتعد عنها المرء (أو يُبعَد). ما يعني إذاً القبول بإقامة مجال دُنْيَوي: هو المجال الذي لا تُطبّق فيه قوانين الدين.

إن البناء الأصولي الجديد، إذ يعرّف جماعة المؤمنين لا بمفردات اجتماعية وثقافية ولكن بالتطوّع، يبني في الواقع مجالاً "آخر" غير مجال المجتمع المحيط، وإذاً يفصل الديني عن الاجتماعي. والقاعدة لا تُطبَّق إلا على المؤمن.

والحال أن هذا المفهوم الطائفي الجديد، الذي غالباً ما تتقاسمه أديان أخرى، يسبّب مشكلة للعلمانية، لأنه يفترض إنشاء

مجال مُدَنْوَن في المجال العام. هناك مجالان متجاوران وليسا منفصلين: يعيش المؤمن دينه في المجال نفسه الذي يعيش فيه غير المؤمن، لكنه يقيم في هذا المجال بطريقة مختلفة: وهذا ما لا يمكن للعلمانية على الطريقة الفرنسية أن تقبله، لأن الدولة هي التي تُحدّد المجال العام: وهذا المجال لن يكون متعدّد المعاني. من هنا منشأ التوترات الراهنة. ولا ينبغي ببساطة قراءة هذا الاحتلال الديني للمجال بمفردات منذرة بالاستيلاء على السلطة السياسية. وهو مرتبط بتحوّل الحقل الديني عامة وليس بامتداد الإسلام، حتى وإن كانت إمكانية رؤيته تدين بالكثير لأهمية عدد السكان المسلمين في الغرب.

غير أن الأصولية الجديدة ورؤيتها التمامية للدين ما هما إلا عنصر ممكن في الخيار. لا ريب في أن هناك أشكالاً أخرى أقل رؤية لأنها على وجه الدقة غير متنازع فيها.

٦ – من المعيار إلى القيمة

مرّة أخرى نشير إلى أن المشكلة ليست العقيدة، بل التديّن، إن المسلمين الليبراليين، الذين يقبلون فكرة إصلاح الإسلام، أو المُرَمّقين، الذين يكتفون بأن يعيشوا بقدر استطاعتهم دينهم واندماجهم الاجتماعي على نحو مُوازٍ، لا يُسبّبون أي مشكلة للعلمانية، ولذلك فهم غير مشمولين بدراستنا.

ينبغي الحذر من جعل الإصلاح الديني شرطاً للقبول بالعلمانية. فكثير من المسلمين المحافظين جداً يتكيّفون تماماً مع الدُّنْيَوة والعلمانية بإعادة صياغة إيمانهم بمفردات القِيَم أكثر من المعايير، على غرار المسيحية المحافظة[1]. ثمّ الدفاع عن العائلة، والتمييز بين الجنسين، ورقابة الأخلاق، والاعتراض على الزواج المثلي، وحتى على الإجهاض، والطلاق (صنفان لا يسبّبان أبداً مشكلة في الشريعة التقليدية)، لكن ذلك يبقى في النطاق الشرعي: وهذا بالضبط، مرة أخرى، موقف م. بوتيغليون، المفوّض الأوروبي سيّئ الحظ والذي تقترب مواقفه من مواقف طارق رمضان (كلاهما يدينان الحرية الجنسية بصفتها نقيض إضفاء القداسة على الحياة، غير أنهما يستبعدان التدابير القمعية). إن الإسلام الوسطي، وهو محافظ يقوم على النموذج الكاثوليكي، وحتى اليهودي التقليدي (مثلاً، في مسألة المحرّمات الغذائية). ويمكن التساؤل طبعاً كيف يتصرّف كل هؤلاء الأصوليين إذا وجدوا أنفسهم في شبه الجزيرة الإيبيرية بين القرنين العاشر والسادس عشر، بعيداً عن وهم الأندلس المتسامحة والمتعدّدة الدين؟ غير أن السؤال مُفارِق لأن الأنظمة السياسية القائمة هي التي تحدّد هامش حركة كل أحد. وهذا المرور من المعيار القانوني إلى القيمة هو الذي أتاح القبول بقاعدة للعب التي تقوم عليها العلمانية والديمقراطية،

١ درست هذه الحالة في كتابي "الإسلام المعولم".

وهي مكتسبة فعلاً بالنسبة إلى المسلمين التقليديين الذين يعيشون في الغرب، لكنها حتماً أقلّ من ذلك بكثير لدى المولودين الجدد والمتحوّلين من دين آخر.

إن النقاش، والحالة هذه، هو نقاش بخصوص القِيَم، لكن لا يتعلّق الأمر بنظامَي قِيَم متعارضين في الاتجاه شرق - غرب، وإنما المقصود هو نقاش داخلي في الغرب يدور على تحديد العائلة (إجهاض، المثلية الجنسية، مكان المرأة، الإنجاب الاصطناعي) أي حول تحديد العلاقات بين الطبيعة والحرية. ولا ينفكّ المسلمون المندمجون عن تجديد صياغة معتقداتهم في مصطلحات النقاش الغربي.

أخيراً، ثمة مسلمون يعبّرون عن أنفسهم من باب التصوّف أو التقوى أو العمل الاجتماعي (عظات ضد المخدرات والعنف). وكل الأبواب ممكنة، غير أن هذه الأشكال المندمجة أو الصامتة لا تسبّب أي مشكلة لا للعلمانية ولا للدَّنْيَوة. وعلى ذلك يتم تجاهلها في النقاش بكل بساطة، في حين أنها تُثبت بالوقائع التلاؤم بين الإسلام، والعلمانية، والدَّنْيَوة.

٧- استيهام الطائفية

يُنظر إلى العلمانية كسلاح لمكافحة ما يُسمّى الطائفية، محدّدة، كما رأينا، على مستويين: الحيّ والأمّة المؤلفة من قوميات عِدّة،

أي المستويين اللذين يشعر فيهما المجتمع بأنه مأزوم. غير أن هاتين الطائفتين افتراضيتان إلى حدّ بعيد وهما منفصلتان في الواقع. تتخيّل الطائفة المحلّية نفسها في ضوء الطائفة الافتراضية الكبرى للأمة، التي لا توجد إلا في موطن الخيال أو على الإنترنت، ولا معنى للفكرة القائلة بأن الطائفية يمكنها أن توحّد مجموع المسلمين في بلد ما. ومن الملاحظ بوضوح في فرنسا أن الطائفية تنشأ إلى جانب المجتمع (الضاحية) أو في ما يتعدّاه (الأمة الافتراضية)، وليس على مستوى المجتمع مطلقاً؛ ما من طائفة مسلمة في فرنسا بل ثمة سكان متفرّقون، متنافرون وغير مهتمين بأن يتحدوا أو حتى أن يكونوا ممثّلين (فقر الحياة التشاركية والثقافية، غياب المدارس الدينية المسلمة، لامبالاة حيال المجلس الفرنسي للديانة المسلمة الذي تتمسك به الدولة وحدها، غير أنه لا يلقى اعتراضاً من منظمة أخرى "شعبية"، فقدان التعبئة السياسية الانتخابية، تظاهرات). ولا توجد طائفة مسلمة بقدر ما لا وجود لطائفة يهودية في فرنسا، ولكنْ هناك سكان متنوّعون يقبل قسم منهم فقط بأن يُعرفوا قبل أي شيء كطائفة دينية، ثم إن "التطييف" ليس عفوياً: ولكنه عمل زعماء طائفيين يدّعون التحدث باسم الجميع لكي يتم الاعتراف بهم من قِبَل الدولة، التي تبحث عن محاورين وفي المقابل تدعم هؤلاء المحاورين كممثلين لطائفة (يدأب رئيس الجمهورية وبعض الوزراء على الحديث عن "طائفة" يهودية وأخرى مسلمة). ترفض

الدولة التطييف وليس على لسانها إلا كلمة "طائفة". إن التطييف المؤسّسي هو ثمرة طلب من الدولة، في حين أنه، في الأحياء، نتيجة ترميم رابطة اجتماعية ممزقة، وعلى أي حال إذا ما كانت هناك طائفة مسلمة ما كان ينبغي أن تنتظر الحكومة مدة خمس عشرة سنة لكي تُنشئ هيئة تمثيلية لمسلمي فرنسا، والتي لولا الدولة لانهارت بين ليلة وضحاها.

لكن ماذا يسمّون التطييف في الحيّ؟ ما العلاقة بين الاجتماعي، والعِرقيّ، والديني؟ لا وجود في الواقع لإحصاءات. من المحتمل أن الأحياء المسمّاة "صعبة" تشهد تجمّعاً للسكان المتحدّرين من الهجرة أكبر مما كان في الفترة ١٩٧٠ - ١٩٨٠. ومن المؤكد أنّ ثمة ظاهرتين تتجلّيان بالتوازي: قيام رقابة اجتماعية جديدة عبر نظرة الآخر (جار، مراهق) التي تتركز أولاً على الفتيات، وإنشاء مساجد بعضها أكثر راديكالية من البعض الآخر. لكن نُشاهد أشكالاً من الانتشار بعيدة عن أن تكون متجانسة أو تؤدي إلى تكوين طوائف دينية منعزلة. وتخضع "مدن" الضواحي لتأثير عاملين هما تفكّك العلاقات الاجتماعية ومحاولات ترميم الرابطة الاجتماعية. ويمكن لهذه المحاولات أن تتخذ أشكالاً متباينة، لكن لا ريب في أن مَن يقول رابطة اجتماعية يقول تجديد رقابة اجتماعية؛ غير أن النماذج متغايرة: تجميع أناس متحدّرين من المناطق ذاتها، وصيام رمضان (بمن في ذلك غير المسلمين)

كمظهر عيدي أكثر من كونه دينياً، ودور مجموعات الشبان صغار السنّ في إشغال المكان واستثمار الأنشطة النادرة. وقد كان الجانب "الذكوري" لشبّان الضاحية موضوع أبحاث كثيرة ونشأت حركة مثل "لا بَغايا ولا خاضعات" للدفاع عن الفتيات في الحيّ. كما أن زيادة عدد المساجد كانت حقيقة واقعة. غير أن جميع هذه الظواهر اصطناعية مرتبطة بصعود الإسلام، الذي جعل من الشبان حراساً على شرف أخواتهم ومن ممارسة الألفة الاجتماعية برهاناً على أسلمة الأحياء. هنا يُنظر إلى الطائفة وكأنها إغلاق منطقة بناء على معايير دينية حول سكان من أصل أجنبي على قطيعة طوعيّة مع الجمهورية. ومن جهة ثانية يذهب الاستيهام أبعد من ذلك. وهكذا كان مقتل الفتاة غفران بحجر في أحد أحياء مدينة مارسيليا، في ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ قد وصف على الفور بأنه عملية "رجم"، في حين أن الأمر يتعلّق بقضية شخصية[١].

وإبّان القضية المعروفة باسم RERD[٢] ادّعت امرأة شابّة أنها تعرّضت للاعتداء ظناً بأنها يهودية وأن رجلاً أسود رسم على

1 Le Figaro, 27 novembre 2004.

بشأن الاستخدام التمييزي للعودة إلى الإسلام من قِبل الشبان والشابات، أنظر الأطروحة الممتازة لـ:

Nathalie Kapko, Jeunes issus de l'immigration et islam, Université Paris VIII, 2004

٢ RERD: اختصار لخط قطار سريع في المنطقة الباريسية. (المترجم)

بطنها صليب النازية المعقوف وأنها رأت طفلها يُرمى على رصيف المحطة على يد مجموعة من أبناء المهاجرين. ومع أن هذه الرواية لا تُصدَّق البتّة (وإن كان العنف واللاسامية موجودَين في الضاحية) فقد أُخذت جدّياً من قبل أناس لا يرون الضاحية إلا في الإنشاءات التجريدية كتلك التي يُخرجها بيار - أندريه تاغاييف، حيث يصبح الإسلام نسخة من النازية. ولما كان شبان الضواحي موصومين بأنهم نازيون فالمنتظر رؤيتهم كنازيين. وما ينتشر هو متَخيّل جديد لطبقات خطرة كالتي نشأت في القرن التاسع عشر.

غير أن ما ينقص هذه التحليلات هو عدم تجانس الأحياء، وانغلاقها النسبي، وكذلك الطابع المتغيّر للإكراه الديني. إن تكاثر المساجد هو علامة على تفرّق المسلمين بقدر ما هو تأكيد للهوية. والمساجد متنافسة في غالب الأحيان: فإلى الانقسام العِرقيّ القديم (والحقيقي دائماً) بين مغاربة، وجزائريين، وأتراك، إلخ، تُضاف من الآن فصاعداً معارضات إيديولوجية (مساجد سلفية ضد مساجد تقليدية)، ومن الأجيال (شبان ما عادوا يريدون الإمام "القادم من البلاد") أو من الجماعات (مسجد التبليغ، مسجد الأحباش، إلخ). ثم إن الرقابة الاجتماعية نسبية ولا تمنع مطلقاً التصرفات المنحرفة. والذكورية موجودة أيضاً في قلب المدن الأميركية حيث يتجوّل شبان سود ولاتينيون لا علاقة لهم بالمسلمين. أخيراً فإن الفتيات، بعيداً من أن يكنّ محتجزات، يعرفنَ بوجه عام إدارة علاقاتهنّ،

ولكن خارج مجال الحي. في الواقع يتمّ الخروج من الحيّ عندما لا يُستجاب للأنماط المقولبة الدارجة (في حالة الزواج المختلط مثلاً، خصوصاً إذا كانت الفتاة "مسلمة" وتزوجت من غير مسلم)، وعند الترقّي الاجتماعي (حيازة الملكية)، الذي من نتائجه المفارقة تعزيز سُمعة الفقر والعزلة الاجتماعية للحيّ. والتركيز على "الأحياء" من شأنه أن يجعل ظهور طبقة متوسطة "مسلمة" غير ملحوظ من قِبل السياسيين. أخيراً، وكما يحصل غالباً في الدراسات المعنية بالنساء، تُجعل النسوة مجموعة قائمة بذاتها، مغلوبة على أمرها بالإكراه أو تعيد إنتاج هذا الإكراه نتيجة استبطان معايير تبرّره: ما بين هيمنة واستلاب يأتي تحرّر النساء عن طريق القانون. هذه التحليلات تنسى أن غالبية الفتيات اللواتي يرغبنَ في ارتداء الحجاب في المدرسة يطلبنه باسم حريتهنّ وخيارهنّ الشخصي وفي غالب الأحيان كوسيلة لتأكيد ذواتهنّ من دون قطيعة مع وسطهن. حتى وإن كان العنف أكيداً فالاستراتيجيات متعدّدة وغالباً ما يتقاسم السكان هويّة الحي ذكوراً كانوا أم إناثاً[1].

[1] عُقد اجتماع في وسط مدينة درو دعت إليه امرأتان لم تكونا من "الأحياء" لتأسيس فرع محليّ لحركة "لا بغايا ولا خاضعات" فلم تحضره أي فتاة من تلك الأحياء. فسّرت ذلك منظمة الاجتماع بأنه نتيجة "لأهمية الطائفة والعائلة"، لكن أظهر تحقيق أجراه صحافي محلي أن أسباب عدم الحماسة هذه تكمن في مكان آخر: "هنا، ليست الضاحية"، "أعتبر أن ليس عليّ أن أدافع عن نفسي لأنني لست بغياً، لأنني لست بغياً"، "أنا، مع البحث عن تسوية أولاً" (Pascal Boursier, "Ni putes, ni soumises ne mobilise pas", L'Echo républicain, 12 mai 2004.)

يقاس التفاوت بين التحليلات الخارجية، الإجمالية والتي تضع التقاليد الدينية =

ولأن جوهر مشاكل الضاحية يُعزى إلى الإسلام جُعلت العلمانية المتسلّطة وسيلة لإدارة هذه المشاكل مع تجاهل (أو التقليل من قيمة) العناصر الأخرى. مثل هذه السياسة لا تفشل في تحقيق أهدافها فحسب (لأن المرأة "المسلمة" لا تنتظر معتصمة بصمت مؤلم القانون ليحرّرها في النهاية، وخصوصاً إذا كانت أماً عزباء، أو مقيمة بصورة غير شرعية، أو تحصل على إعانة الحدّ الأدنى للاندماج)[١]، ولكن تنتهي بنتيجة معاكسة. إن جعل العلمانية شكلاً قمعياً يسهم في الوقت ذاته في وضع الدين في قلب النقاش وتقديمه كبديل. ونتيجة لذلك يُتّخذ الإسلام كميسم مسيطر لدى الشبان المتحدّرين من الهجرة (كذلك زلاّت اللسان التي ارتكبها نيكولا ساركوزي، عندما كان وزيراً للداخلية، في مناسبة تعيين حاكم مقاطعة متحدّر من الهجرة واصفاً إياه بـ"الحاكم المسلم". ويُعزَّز التماهي بين عربي ومسلم حيث لا يُشار إلى المسلمين... العلمانيين، ولا شك في أن هؤلاء يعارضون السلفية بشدة، غير أنهم يجدون مشقّة في إبراز هوية أخرى (أنظر مثلاً حركة مغاربة فرنسا العلمانيين). ونتيجة لجعل الإسلام مَوشوراً يُنظر من خلاله إلى

= في المقدمة، والتجربة المعيشة، الناتجة عن العمل بدلاً من الخضوع، للفتيات المستجوبات.

١ Revenu minimum d'insertion: Rmiste: إعانة الحدّ الأدنى للمعيشة كانت تعطى للعاطلين عن العمل بين عامي ١٩٨٨ و٢٠٠٩. (المترجم)

مسألة الهجرة، ومشكلات الاندماج بنوع خاص، وفي غياب سياسة متكاملة، آل الأمر إلى تقديم التدخل في الشأن الديني. والمقصود خرقُ مبدأ العلمانية نفسه أكثر من استدعاء العلمانية.

تُستعمل كلمة الإسلام اليوم لإضفاء وحدة على مجموع معقّد من التصرّفات، والمطالبات، والهويات، التي لا تكتسب معناها حقاً إلا عندما تُتناوَل في بُعد عَرَضاني، بجعلها على صِلة إما بمواقف مماثلة أخرى لكن من دون مرجع ديني، وإما على العكس من ذلك بربطها بالتصرّفات ذاتها في أديان أخرى. هكذا تضفى على الإسلام ماهية، كما لو أنه أصبح هو الثابت الذي يُحدّد المواقف في سياقات مختلفة جداً. تُصنّف جريمة قتل بضربات حجر على أنها عملية "رجم". وتُعزى إلى الإسلام ذكورية شبان الضاحية المماثلة ويا للأسف للذكورية في ظروف أخرى شديدة التبايُن. إن اهتمام الشبان بتأكيد ذواتهم من خلال الإثارة الثيابية أمر عادي في الحياة الطالبية، غير أن قضية الحجاب تُعاش وكأنها تغلغل الدين الإسلامي في النظام المدرسي. تريد الفتاة المحجبة أن تؤكّد ذاتها كفرد، وأن تتخلّص من الإكراه الاجتماعي لوسطها باتخاذ علامة ترفع من شأنها وتجعلها مستقلة في آن واحد، وأن تلفت إليها الأنظار، وأن تُثبت نوعاً من الأصالة، إلخ. هناك "إسلام شبّان" في منتهى الوضوح، مؤلف من مزيج معقّد من القطيعة بين الأجيال ومن السعي وراء أصالة يُبحث عنها بعيداً

عن جيل الآباء، ومن تأكيد هويتيّ واعتراضي[1]. وليس المقصود أن يكون المرء تصالحياً ولكن يجب مساءلة الشبّان عملياً عن المعنى الجماعي الذي يمكن أن تتخذه مواقفهم الفردية، وعن مسؤوليتهم الاجتماعية والدلالات غير المباشرة لهذا الذي لا يرى فيه بعضهم سوى تفاهة (شتائم معادية للسامية). غير أن هجوماً منتظماً على الإسلام لا يمكن إلا أن يعزّز موقفهم في المطابقة بين تمرّد، واحتجاج، وأزمة مراهقة، ودين. هذه الظواهر الجيلية انتقالية على وجه التحديد، غير أنها معزُوّة أيضاً إلى ثقافة مستقرة، محوّلة على هذا النحو الشاب إلى موضوع للمعالجة بينما يريد هو العكس أي أن يُثبِت أنه ذات.

لذلك يعمد كثير من الشبان من أصل مسلم إلى وضع استراتيجيات معقّدة متصرّفين هم أنفسهم بالمرجع الإسلامي. وهم يتوسّلون الإسلام شأنهم شأن منتقديهم. وثمة حالة نموذجية، ذكرناها آنفاً، هي حالة الفتيات: إن تعريفهنّ كضحايا أساساً لا يترك لهن خياراً من أجل انعتاقهنّ إلا القطيعة مع وسطهن العائلي بينما لا ترغب في ذلك إلاّ قِلّة منهنّ (من جهة ثانية فإن قسماً من المشاكل الاجتماعية في الضاحية ينجم عن تفكك العائلات بما يفوق كثيراً عبء البنية العائلية). والنقاش بشأن الزواج علامة على سوء التفاهم هذا: تدأب الصحافة على الحديث عن عدد الزيجات

1 Farhat Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, 1997.

"الإجبارية" بينما غالبية هذه الزيجات ليست إجبارية بل "مُدَبَّرة"، أي أن الفتاة تقبل الدخول في هذه اللعبة، ربما لكي تتخلّص منها في ما بعد مع التشريفات أو الشرف بلا زيادة. سوف تتزوج مثلاً من قريب قادم من البلاد، وهذا الزواج سيتيح له الحصول على إقامة في فرنسا، ثم تحصل هي على الطلاق، بكل نيّة حسنة. ومثل هذه العلاقات المعقدة يفضي طبعاً إلى نتائج مأسوية بانتظام، لكن جعلها رسمياً بيانياً للعبودية يؤول إلى وضع الحرية في إطار تجريدي من دون اعتبار للعلاقات العاطفية، وإن كانت نزاعية، بين الأبناء وأهلهم، ولكن دون أن تؤخذ في الحسبان أيضاً إرادة الأبناء في الانتماء إلى أصل عائلي معيّن. هنا يصطدم خطاب تحرير المرأة بالواقع الذي تعيشه هؤلاء الشابات والبعيد من أن يكون واقع عبودية منهجية. وغالباً ما تعيش الفتيات المغربيات حرية بالتفويض، واستمراراً لمعارك الستينيات. وفي الواقع تغطي الأوهام بشأن الإسلام، وشبان الضاحية، والمرأة المغربية، حقائق إنسانية أشد تعقيداً وتناقضاً. والتعابير المنمّقة عن بحث الشبان عن هوية مؤسلمة على نحو مبالغ فيه منهجياً، وتحيل الفاعلين على هوية ماهوية بينما هم في غمرة البحث عن الذات.

هذه القراءة الماهوية تنطبق على العنف السياسي. ما من شك مطلقاً في أن بن لادن يستند إلى الجهاد، غير أن العنف الذي يمارسه (ويخرجه مسرحياً) وما له من جاذبية لدى عدد من الشبان

يعتمدان أيضاً على مقولات أخرى ولا سيّما منها معاداة الإمبريالية لدى اليسار الأوروبي المتطرّف. ويجري تشريح أقل إسناد قرآني عند بن لادن، والظواهري أو الزرقاوي، لكن أحداً لم يتوقّف، على حدّ علمي، إلا على الإخراج المرعب لإعدام الرهائن في العراق ("محكمة" إسلامية اليوم، وثورية بالأمس، تنعقد وراء الضحية، تحت راية تحمل اسم التنظيم ورمزه، واعتراف السجين، وتلاوة الحكم من قِبَل رجل مقنّع، إلخ). ذلك مُقتبس مباشرة من اليسار المتطرّف في السبعينيات من القرن الماضي، وخصوصاً من إخراج "محاكمة" ألدو مورو على يد منظمة الألوية الحمر الإيطالية عام ١٩٧٨.

لدينا إذاً استخدام وسائلي مزدوج للمرجع الإسلامي: على يد فاعلين مسلمين (شبان في حالة احتجاج أو أشخاص لديهم ميل إلى أن يصبحوا زعماء طائفيين) ومن قِبَل أولئك الذين يعتقدون أن الإسلام مشكلة، والكل يعكف بانتظام على تأويل المرجع الإسلامي.

لكن عندما تُحكّ العناوين، ويُنعم النظر في التصرفات المعزوّة إلى الإسلام في الزمان (أزمة الجيل) وفي المكان الاجتماعي (أديان أخرى) نجد أن المحتوى الديني الخالص يتضاءل. إن عودة الديني تتم في عالم مُدَنْوَن، لا بل إنها علامة هذه الدَّنْيَوة لأنها تنطوي عليها.

الفصل الرابع

الدَّنْيَوَة بالفعل

يجد المسلمون أنفسهم اليوم في وضع مماثل تقريباً لوضع الكاثوليك في القرن التاسع عشر: يندمجون في العلمانية وفق سيرورة سياسية وليس إعادة صياغة لاهوتية، كما يُلاحظ مثلاً في إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية، وكما حصل مع الكنيسة الكاثوليكية فإن التنظيم المؤسسي يسبق النقاش في اللاهوت. وما قبول المسؤولين الدينيين بالسلطة الدُّنْيَوية واعتراف السلطات الدَوْلية باستقلال الديني إلاّ قرارات سياسية. ولا أهمية للصدق أو الحساب: ذلك أن الحقل السياسي هو الذي يحدد مكان كل من الديني والسياسي وليس العكس، من إيران الإسلامية إلى فرنسا. إن السياسية تصنع العلمانية: يصحّ هذا أيضاً من حيث إن الغرب يقدّم للمفكرين المسلمين مجالاً يتمتعون فيه بأكبر قدر من الحرية الثقافية مع إكراه دَوْلي أقلّ وأكثر ما يكون من الإثارة. ولا ينبغي الاعتقاد بأن الرقابة الدَوْلية تأتي من الدول التي يحكمها رجال الدين مثل إيران. ذلك أن الأنظمة العلمانية المتسلّطة غالباً ما تكون مرتابة حيال التجديد اللاهوتي والأصولية على السواء. وتشجّع على الدوام تقريباً إسلاماً محافظاً، كما رأينا في الجزائر

في ظل جبهة التحرير الوطني، لأنها ترتاب بكل شكل من أشكال الحرية والنقد الثقافيين، وإن في الميدان اللاهوتي المغلق. إن اللامبالاة الدينية للغرب هي العنصر الإيجابي وليس إرادويتها في مجال الرقابة على الديني.

لكن، كما هي الحال بالنسبة إلى الكاثوليكية يستحيل القبول بالعلمانية سياسياً ما لم تسبق ذلك سيرورة دنْيَوة يضطلع بها الفاعلون أو يجهلونها. هذه الدَّنْيَوَة المحيطة معيشة كإيجابية من قِبَل المسلمين المتحررين، المعتدلين و"العلمانيين"، ولكنها قيد التنفيذ أيضاً في الأصولية، من خلال ناقلين رئيسيين للتجديد الديني: فَرْدَنة التديُّن ونزع الهوية الثقافية، اللذين يحولان دون بروز طائفة "طبيعية" من المؤمنين، ويحكمان على كل تطبيق بأن لا يكون إلا اختيارياً، وبالتالي أقلّياً. لذلك لا ينبغي طرح مسألة صدق الأصوليين الذين يقولون إنهم يحترمون العلمانية لأنهم لا يملكون الخيار: ذلك أن وسائل نجاحهم تفترض على وجه الدقة دنْيَوة ناجزة.

يفترض تأكيد الهوية الدينية المسلمة في الغرب تغييراً في التأصيل الثقافي والاجتماعي للدين، أي إقامة مجال ديني مختلف عن مجال المجتمعات الأكثر تقليدية. وهذا يتطلّب تفاوتاً بين الممارسات الحقيقية والتطوّرات، التي تجبر الفرد على أن يحدّد مجدداً علاقته الشخصية بالديني وأن يكتسب ممارسات لم يعد

لها المعنى نفسه في ظروف مختلفة. على هذا النحو توجب ممارسة الإسلام الأقلّي إدراك الدَّنْيَوة والعلمانية بدلاً من عيشهما سلباً في وهم الامتثالية الاجتماعية. والحق أن الممارسة الحسّية للمسلمين هي التي ترسم علاقة جديدة مع الدَّنْيَوة والعلمانية وليس أي لاهوتية جديدة. لكن من ضمن هذه الممارسات الحسيّة هناك العمل السياسي، الذي لا يقتصر على إرادة قيام دولة إسلامية. إن فشل الإسلام السياسي، أي استحالة (مهما تكن الأسباب) إنشاء دولة إسلامية تقيم السلام، والعدالة الاجتماعية، والتنمية، والمصالحة بين وهْم المدينة الدينية الفاضلة والحداثة، حقيقة صادق عليها معظم الفاعلين الإسلاميين[1]. حتى وإن تحوّل كثيرون نحو النظام البرلماني (مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا) فلا حاجة البتّة إلى أن يصبحوا ليبراليين وديمقراطيين إيديولوجيين (لا أكثر من المنسنيور لافيجري الذي لم يكن ديمقراطياً مسيحياً قبل ظهور هذا المصطلح: كان من أنصار الملكية المطلقة وبقي كذلك بعد النخب[2]). والحال أن من ضمن هذه الممارسات الجديدة تجربة عيش الإسلام في حالة الأقلية التي تنطبق على السكان المتحدرين من الهجرة، ولكن الإسلاميين الأتراك أيضاً

1 Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam politique*, op. Cit.

٢ Le Toaste: إشارة إلى موقف قسم من الكاثوليك على رأسهم المطران لافيجري في الجزائر الذين اتبعوا نصيحة البابا ليون الثامن بقبول نظام الجمهورية عام ١٨٩٢. (المترجم)

الذين كان عليهم أن يتخلصوا على وجه السرعة من وهم الأمل في الحصول على احتكار التمثيل السياسي للإسلام في بلاد يقول أكثر من ثمانين في المئة من سكانها إنهم مسلمون مؤمنون (الممارسة شيء آخر). إن تجربة "الإسلام البلدي" التي قام بها شبان حزب الرفاه التركي (من ضمنهم رجب طيّب أردوغان، رئيس بلدية اسطنبول المنتخب عام ١٩٩٤) دفعتهم نحو ممارسة سياسية تعدّدية، تشبه قليلاً الشيوعية البلدية التي عرفتها فرنسا أواسط القرن العشرين والتي حوّلت عن الستالينية عدداً من رؤساء البلديات المنتمين إلى الحزب الشيوعي الفرنسي. والحق أن المشاركة في اللعبة السياسية هي التي حملت مؤمنين غير ميّالين إلى الديمقراطية كمثال أعلى للمجتمع على قبول قواعد اللعب وحوّلتهم إلى مدافعين جيّدين عنها في غالب الأحيان. ولو كان لا بد من الانتظار حتى يصبح الجميع ديمقراطيين لكانت فرنسا لا تزال ملكية مطلقة حتى الآن. ثم إن المؤسسات تتمتع بقدرة كبيرة جداً على الإدماج شريطة عدم طرح متطلبات إيديولوجية (جرى تجنّب طرحها في فرنسا سواء على الكاثوليك أو الشيوعيين). طبعاً بالإمكان دائماً الاستدلال بأن قبول الشيوعيين والكنيسة الكاثوليكية بالديمقراطية كان قضية موازين قوى: كان من شأن الكنيسة الكاثوليكية أن تخسر كلّ شيء إن دخلت في تجربة قوة كما أن التوازن الاستراتيجي بين الاتحاد السوفياتي وحلف شمال

الأطلسي كان يحرم الحزبين الشيوعيين الفرنسي والإيطالي كل إمكانية لاستخدام القوة. غير أن الاستدلال نفسه ينطبق على الإسلام أيضاً: على المستوى الاستراتيجي والعسكري يبدو العالم المسلم (الذي لم يوجد قط ككتلة) مغلوباً، مسحوقاً، خاضعاً، وحتى غير قادر على استخدام سلاح النفط. في الواقع ليس "العالم المسلم" مفهوماً جيوستراتيجياً لأنه لم يتجسّد يوماً على نحو ملموس سياسياً أو عسكرياً (كانت الإمبراطورية العثمانية كياناً جيوستراتيجياً حقاً غير أنها كانت عثمانية قبل أن تكون مسلمة، كما أن الصين كانت صينية على الدوام قبل أن تكون شيوعية). إذا كان الظرف الاستراتيجي الراهن قادراً على دفع الشبان إلى اختيار التماهي مع طائفة متخيَّلة والالتحاق بالجهاد فإن النتيجة الأكثر دواماً وعمقاً هي حمل المسلمين، المعتدلين والأصوليين الجدد على حدّ سواء، على إعادة النظر في نمط اندماجهم في المجتمعات الغربية، من خلال الاضطلاع بالحالة المتعلّقة بتبديل الراديكاليين وجهة متخيَّل سياسي مشترك.

هكذا يصبح الإسلام عُرضة للتحوّل جرّاء عاملين، أحدهما سيرورة دَنْوَنة المجتمع (حيث إعادة الأسلمة المحيطة هي أحد تجلياتها على نحو مفارق، إذ لا يُردّ إلى الإسلام إلا مَن تَدَنْوَن) والثاني اندماج سياسي قيد التفاوض، كما يدلّ على ذلك بوضوح إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية. كذلك نجد أن الإسلام

يندمج في كل بلد أوروبي لا تبعاً لتقليده الخاص بل وفقاً للمكان الذي يحدّده كل مجتمع للديني، من الترحيب الأنغلوسكسوني إلى الارتياب الغالي[1]، شريطة أن يكون الأول أقل سذاجة والثاني أقل اعتلالاً.

١ - السياسة تصنع العلمانية: حالة اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا

غالباً ما يُتساءَل كيف يمكن والحالة هذه التوفيق بين العلمانية والمواقف الأصولية لاتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا. كما قلنا آنفاً، لا يُطلَب من المونسنيور لوستيجيه أن يعلن من على المنبر أن الإجهاض ليس جريمة، ولكن أن لا يحضّ الأصوليين على مهاجمة العيادات حيث تجري عمليات الإجهاض، واختصاراً يُطلب احترام القانون والنظام العام، وليس تكييف معتقداتهم مع القانون. هذا على وجه الدقة المطلب نفسه الذي ينبغي توجيهه إلى المنظمات المسلمة. والحال أنهم يُسألون دائماً عن الشريعة. وما تطلبه الدولة منهم هو ما تطلبه من كل مواطن: عدم الحض على ارتكاب جريمة قتل وأقله عدم ارتكابها، تحت طائلة العقوبات الملحوظة في القانون. في الواقع ليس للدولة أن تتكيّف

١ Gauloise: نسبة إلى بلاد الغال La Gaule وهو الاسم الذي أطلقه الرومان قديماً على معظم الأراضي الفرنسية الحالية وبلجيكا وشمال إيطاليا. (المترجم)

مع الإسلام: يكفي الاحتفاظ بالخط العلماني مفهوماً كأداة قانونية وليس كإيديولوجيا (وهو ما تميل إلى أن تصبح عليه).

والحال إن هذا التمييز بين قانون الدولة وقانون الله هو من الآن فصاعداً مستوعب من قِبل اتحاد المنظمات الإسلامية أو فاعلين أمثال طارق رمضان. عندما يقترح رمضان تجميد العمل بالعقوبات التي تنصّ عليها الشريعة فهو في العمق أكثر علمانية من الوزير الذي يطلب منه التصريح بأن ارتداء الحجاب اختياري، لأنه يعترف بالتمييز بين النظامين: المجال العام السياسي والمجال الديني. والتجميد يطاول المجال العام من دون أن يمسّ العقيدة. وليس على رمضان، مثل أي زعيم إسلامي، أن يقدّم حساباً إلا في نظام الأول.

ثمة تساؤل عن صدق الفاعلين. وهذه مقاربة ساذجة لأن الفاعلين المعنيين يسلكون مسلكاً سياسياً (بالمعنى الأقوى للكلمة) ولا علاقة للسياسة قطعاً بالصدق: عندما دعا المنسنيور لافيجري إلى الاعتراف بالجمهورية فلا ريب في أنه بقي نصيراً مخلصاً للملكية المطلقة، غير أنه قام بخطوة حيث بدا واقع الجمهورية لا مفر منه (لا ننسَ أن لافيجري نفسه الذي اعترف بالجمهورية هو الذي أسَّس نظام الآباء البيض بُغية تحويل المسلمين عن دينهم إلى المسيحية – مع ترحيب الجمهورية المذكورة). والحال أن واقعة الدولة العلمانية لا يمكن تجنّبها اليوم، في فرنسا وفي تركيا

على حدّ سواء، لأنها مندمجة في المجتمع. والريبة قائمة لكون اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، وكذلك رمضان، منتميين إلى حركة الإخوان المسلمين، على الأقل في تفرّعها الثقافي.

غير أن البُعدين اللذين يسبّبان مشكلة لدى اتحاد المنظمات الإسلامية ورمضان على السواء هما بالضبط وسيلتان للاندماج السياسي. إن السلفية تكسر المرجع الثقافي في الشرق الأوسط وتسمح بتحديد دين "محض"، منفصل عن أبعاده العرقية، وبالتالي عن تكييفه مع تقهقر الهوية الثقافية المعيشة خلافاً لذلك كعنصر صادم. إن السلفيين من مختلف المشارب إذ يُلحّون على فردنة المسعى، ويلعبون على الشبان قبل كل شيء، ويبشرون بـ"عودة" إلى الإسلام، في مسعى غالباً ما يكون قريباً من المولودين الجدد البروتستانت، يسهمون في تحطيم الطوائف المستوردة لمصلحة طائفة أخرى هي طائفة المؤمنين الذين يقرّرون أن يُعرفوا بها. غير أن هذا هو تعريف كل كنيسة، وكل طوائف المعمّدين، والمسألة إذاً هي مسألة العلاقات بين طائفة دينية والدولة.

هنا يلعب البُعد الثاني لاتحاد المنظمات الإسلامية دوره: أعني سلفه تنظيم الإخوان المسلمين. لأن هؤلاء الذين كانوا سياسيين على الدوام هم مَن أسمّيهم إسلاميين. لقد حلموا بدولة إسلامية غير أنهم تحوّلوا عن ذلك نتيجة ممارستهم السياسية بعد أن واجهوا الدول وعانوا من الإكراهات الاجتماعية والسياسية (واقع

الأمّة مثلاً). كان هذا هو الإخفاق، وليس بسبب القمع فقط. بعد أكثر من ستين سنة من الممارسة السياسية تطوّر الإسلاميون، مثل العديد من قدامى الثوريين الماركسيين. وهم يقودون حالياً في تركيا حكومة معتدلة ميّالة إلى أوروبا (وترفض بشيء من النفاق كل تلميح إلى ماضيها الإسلامي). وفي فرنسا ينجم ابتكارهم في ميدان السياسة من تفكيرهم في مفهوم الأقليّة. الإسلام أقلّي. والهوية الدينية تتكوّن من دون الرجوع إلى الدولة، والقانون لن يكون مطلقاً إلا القانون الذي يريد المؤمن أن يخضع له. لهذا لا يوجد سوى سيرورتين ممكنتين: سيرورة النِحْلة، التي تقوم على هامش المجتمع الذي لن يسيطر عليها مطلقاً (هؤلاء هم الجماعات الأصولية الأكثر تشدّداً، ولكن يمكنهم أن يكونوا طُمَأنينيين[1] تماماً)، أو سيرورة المنظمة التمثيلية التي تطلب الاعتراف بـ"مواطن – مؤمن".

إن الأمّة بنيان لا معنى له إلا إذا انتمى إليه الناس طوعاً. والحال أن إنشاء طوائف اختيارية ليس مضاداً للجمهورية بأي حال، وإن طفت مساواتية فردانية عتيقة على أجران المعمودية لجمهوريتنا (يتذكر المرء قانون شابلييه الذي يحظر، في ظل الثورة الفرنسية، جميع "التحالفات"، ومن ضمنها النقابات). لكن مضى زمن طويل

[1] Quiétistes: أتباع مذهب صوفي يرى أن الكمال يقوم على حب الله والسكون إليه مما يُعفي الإنسان من جملة من الطقوس الدينية. (المترجم)

منذ أن أصبحت أسطورة جان - جاك روسو عن جمهورية لا شيء فيها بين المواطن والفرد - المواطن في عزلته ("صمت الأهواء"، لأن الهوى هو الآخر دائماً) مجرّد خيال قانوني وفلسفي، مؤسّس حتماً، لكن لا معنى له في علم اجتماع السياسة.

ما الذي يريده اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا؟ يريد الاعتراف بمواطن مسلم، أي مواطن يعيش كمسلم قبل أي شيء، لكنه يقبل ويعترف بقوانين الجمهورية. إن ارتداء الحجاب على وجه الدقة فرض ديني، لا يستطيع الاتحاد أن يقول إنه اختياري (ينضم إلى الاتحاد في هذا الموقف عميد مسجد باريس دليل بو بكر)، لكن إذا كان ارتداء الحجاب ممنوعاً في المدرسة عندئذٍ يحتفظ المجلس[1] لنفسه بحق النقض القانوني لكي يغيّر القانون على وجه الاحتمال. ولقد أتاحت الأزمة التي نشأت بسبب اختطاف صحافيين فرنسيين في العراق في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤ الفرصة لمختلف المنظمات الإسلامية في فرنسا لكي تضع موضع التطبيق هذا التمييز: يطالب خاطفو الرهينتين بإلغاء القانون الذي يحظر ارتداء الحجاب في المدرسة، ويرفض مسلمو فرنسا بكثافة هذا التدخل الخارجي ويعلنون تضامنهم مع موقف الحكومة الفرنسية، ما المطلوب أكثر من ذلك؟

إن المجالات المختلفة متميّزة بوضوح: القانون شأن فرنسي

---

١ Le Conseil: المقصود هو المجلس التمثيلي للديانة الإسلامية. (المترجم)

يمكن ويجب أن يكون موضع اعتراض في الإطار الشرعي للجمهورية. وعلى ذلك يمكن للمرء أن يشجب قانوناً ما مع التأكيد على كونه مواطناً: لا يوجد ما يناقض ذلك في دولة ديمقراطية. وهذا على وجه الدقة ما يمكن توقّعه من منظمة دينية تحترم العلمانية. إنها لا تتساهل في شأن قيمها لكنها تعترف بالقانون، أي التمييز بين نظامين: بين المجال العام والسياسي وبين المجال الديني. وما العلمانية إلا هذا.

غير أن هذا لا يعني طبعاً الاعتراف لأي كان باحتكار تمثيل مسلمي فرنسا، وليس اتحاد المنظمات الإسلامية إلا فاعلاً واحداً من ضمن آخرين. لا بد من الاحتفاظ بمجال للتعدّدية.

٢ – علمانية، دَنْيَوَة، لاهوت

ما من صِلة مباشرة ولا سببية حتى بين المستويات الثلاثة: دَنْيَوَة المجتمع، والعلمانية السياسية، والإصلاح الديني. في المقابل لا يمكن لارتجاج عميق في الأُسُس الاجتماعية للدين إلاّ أن ينعكس، في وقت أو آخر، في الفكر الديني، كما رأينا آنفاً في حالة الكاثوليكية: لقد أعقبت حدثنة الدين القبول بالعلمانية ولم تسبقها. والارتجاج بالنسبة إلى الإسلام هو فقدان البداهة الاجتماعية، أي تجسُّده في ثقافة، وأقليّته الاجتماعية والسياسية، تتلوهما إعادة بنائه كدين "محض"، على أساس فردي، وإن كان

ذلك يؤدي إلى إعادة تكوين طائفة من المؤمنين متجاوزة للحدود الإقليمية.

من شأن انقلاب كهذا يحدث في وقت قصير أن يُسفِر عن نتائج يمكن أن تكون متناقضة. كانت تيارات متنوّعة جداً قد اخترقت الكنيسة الكاثوليكية بعد أن قبلت على مضض العلمانية والدَّنْيَوَة. وقد ترتّبت على ذلك نتائج كهنوتية وليست لاهوتية فحسب (ما معنى الكنيسة كمؤسَّسة؟). والأمر نفسه ينطبق على الإسلام، غير أن المعركة هنا ينبغي أن تُخاض أيضاً مع البروتستانتية، لأنه لا يوجد على وجه التحديد سلطة مركزية قادرة على الإمساك بمجريات السيرورة وتوجيهها بإعطائها شرعية (كما فعل مجمع الفاتيكان الثاني في شأن الكاثوليكية)، وحتى معاقبتها (مثل إيقاع الفاتيكان الحرَمَ على الكهنة - العمال عام ١٩٥٣). ولا ريب في أن التحرّر اللاهوتي سيكون نتيجة القبول السياسي بالعلمانية من قبل المسلمين، غير أن الخيار يتم اليوم عملياً من قبلَ كتلة المسلمين الذين يتكيّفون من دون مشكلة، بينما يتركّز كل الانتباه على أولئك الذين يطرحون مشكلة. وحَدْثنة الدين على المستوى اللاهوتي ليست شرطاً مسبقاً لانبثاق إسلام ليبرالي في ممارسته لكن يمكنها حتماً أن تضفي عليه في ما بعد شرعية لاهوتية.

في الواقع تقوم المشكلة على تحديد سوق للديني: رأينا أن الجيل الثاني من الفرنسيين المسلمين لا يأخذ بإسلام مثقف

ومعقّد لأسباب عدة (أهمّها أنهم يريدون أن يعيشوا على الفور إسلاماً كاملاً يملك الإجابة على كل شيء). غير أن بروز طبقات متوسطة غيَّر الواقع (طبعاً مثل شيخوخة المناضلين واستقرارهم في حياة عائلية)، وأوجد طلباً على صياغة دينية أكثر تعقيداً. إن وراء تصنيف "مسلم" رجالاً ونساءً، مسلمين من لحم ودم، مع تطلّعاتهم الاجتماعية والاقتصادية، واندماجهم في مجتمع معقّد، بعيداً عن المعازل، والضواحي وحواضر أخرى. وهم يحتاجون إلى عرض أكثر تنوّعاً، إذا جاز القول، في المنتجات الدينية، وهذا التنوّع هو الذي يجب تشجيعه، لكن ينبغي لذلك على وجه الدقة تلافي تجميد الاستقطابات الهويائية وبالتالي التسيس المنهجي للديني.

تخلق العلمانية الديني جاعلة منه فئة مستقلة يجب عزلها والحدّ من انتشارها. وهي تعزّز الهويات الدينية بدل أن تتركها تنصهر في ممارسات وهويّات أكثر تنوّعاً. وفي غمرة البحث عن كل علامة "تطييف"، بغية شجبها، تُسهم المعركة الراهنة ضد الإسلام بالضبط في جوهرة الإسلام [تحويله إلى ماهية] وانغلاقه على نفسه في حين أن كثيراً من أشكال ما يعرّف بأنه عودة الديني والتطييف هي على وجه الدقة محاولات للخروج من تلك الهوية المجوهرة (التي تريد أن يكون الإسلام ثقافة، وديناً، وطائفة في الوقت نفسه). يجب إجراء قراءة مُستعرضة لأشكال عودة الإسلام بغية

تبيان أن هذه الأشكال هي على طريقتها محاولة للرد على تحدّيات الاندماج مع الحفاظ على هوية هي بالأحرى أكثر احتداماً لكونها شكلية محضة.

والحال أن التنديد بالديني يُربك عدداً من المسلمين المعتدلين، الذين يتقاسمون نفس المشاكل الهوياتية مثل كثير من الأصوليين، لكنهم لا يحملون نفس الإجابات؛ من هنا صدور مواقف متناقضة جداً: هكذا يصبح بإمكان مثقفين مغاربة يقاومون الإسلام الراديكالي في بلادهم أن يستاؤوا من شيطنة شابات محجبّات في المدارس الفرنسية. والخيار الفردي لكثير من الفرنسيين المسلمين هو بالضبط أن لا يضعوا دينهم في الصدارة. هؤلاء يعيشون إسلامهم تلقائياً بطريقة علمانية. ولكن نظراً إلى كونهم مجبرين على تبرير سلوكهم، مدركين أيضاً أن المسألة ليست مسألة لحية وحجاب فحسب بل هناك عناصر أخرى في القضية (إجتماعية، عِرقية، اندماج، تعلّق عاطفي بالعروبة وإن لم تترجم بأي نزعة نضالية أو مطالبة بالاعتراف بها)، فهم يشعرون بأنهم ليسوا على ما يُرام في المعركة العلمانية الراديكالية وخصوصاً أنهم لا يفهمون المسألة على أنها معركة بين الخير والشر.

إنْ كان ثمة نقاش محوره القِيم فهو نقاش داخلي في الغرب. وتوضح المعركة الانتخابية الأميركية ورفض البرلمان الأوروبي

المصادقة على ترشّح السيد بوتيغليون[1] أن مسألة القِيَم تقسم الغرب. ففي مقابل التراث الليبرالي والمنفتح الذي يُستحسن أن يُرى كعلامة فارقة لأوروبا يوجد، في هذا الغرب نفسه، ردّ فعل محافظ يدافع عن العائلة، ويريد الحدّ من عمليات الإجهاض، ويرفض الزواج المثلي ويقلق من الإفراط في التحرّر الأخلاقي. ويعترض على غرب يستدعي حركات التحرّر في الستينيات من القرن الماضي، كالحركة النسوية، وحقوق الأقليات، والانتقال إلى النظام الديمقراطي، وحقوق المثليين، إلخ. والحال أن دخول الإسلام في النقاش شوّش الحدود. في البدء لقي الإسلام ترحيباً من قِبل الفريق الثاني [الغرب المنفتح] باسم التعدّدية الثقافية، والدفاع عن العالم الثالث والمهاجرين (إذاً من ضمن إشكالية "أقلية")، وقوبل بالرفض من قِبل الفريق الثاني [الغرب المحافظ] باسم التاريخ (من الحروب الصليبية إلى حرب الجزائر مروراً بإعادة الفتح الإسبانية) وهوية أوروبا المسيحية. لكن في غضون التسعينيات انزلق المرجع الدلالي من حقل إلى آخر. والمسلمون المحافظون الذين يدافعون اليوم عن قِيَم أكثر من دفاعهم عن ثقافة

---

١ Rocco Buttiglione: روكو بوتيغليون وزير إيطالي سابق رشحه رئيس الوزراء برلسكوني لتولي منصب مفوّض العدل والحرية والأمن في البرلمان الأوروبي. وفي الجلسة التي عقدتها لجنة الحريات في البرلمان الأوروبي عام ٢٠٠٤ للاستماع إليه صرّح بأن المثلية الجنسية "خطيئة"، وسئل عن زواج المثليين فقال: "إن العائلة وجدت لكي تسمح للمرأة بإنجاب أطفال وتتمتع بحماية زوجها" عندها رفضت اللجنة ترشيحه للمنصب. (المترجم)

يلفون أنفسهم في معسكر المسيحيين المحافظين، مستعملين التعبير ذاته: الدفاع عن القِيَم العائلية. غير أنهم لم يُستقبلوا بحفاوة من قِبل هؤلاء المسيحيين المدافعين بقوة عن الهوية. في الوقت نفسه أدّى تحوّل المهاجر المضطهد إلى مسلم مُطالِب إلى الاصطفاف مع اليسار التقدمي وسمح بإقامة جسر بين اليسار والشعبويات "الحديثة" (تلك التي تعتبر أن التحرّر الجنسي في الستينيات بات مكتسباً ولا تجد نفسها في خطاب الحرس القديم الذي يتبنّاه اليمين وأقصى اليمين)[١]. كان ذلك بنوع خاص موقف كل من بيم فورتوين وتيو ڤان غوغ في هولندا.

إن هجرة المرجع الدلالي المسلم هذا من الدفاع عن المهاجر (والتعددية الثقافية) إلى الدفاع عن قِيَم محافظة أحدثت ارتجاجاً عميقاً في حقل التموضعات السياسية والأخلاقية في المشهد الأوروبي. لكن الإسلام، في كل هذه "الهجرة" الداخلية في حقل التمثّلات الأوروبية، لا يفعل سوى الانضمام إلى إشكاليات غربية ولا ينقل بديلاً أو يطرح للنقاش ما قد يكون هوية أوروبية. ويعتبر وصول الإسلاميين السابقين من حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في تركيا مثالاً مهماً: سعت الحكومة طوال صيف العام ٢٠٠٤ لتمرير قانون يحظر الزنى. وكان يمكن أن يُرى في ذلك محاولة

---

١ بوضوح، لم يعد الجيل الجديد من مناضلي الجبهة الوطنية [الحزب اليميني المتطرّف في فرنسا] يعتبر النضال ضد الإجهاض قضية جوهرية بخلاف الحرس القديم الذي ما زال متمسكاً بمواقفه المحافظة جداً.

خفيّة لأسلمة قانون علماني بالتمام. غير أن هذا القانون لا يمتّ بصلة إلى الشريعة، لأنه يعرّف الزوجين بناء على النموذج الأوروبي (زواج أُحادي والزوجان متساويان): والمقصود هنا استنساخ عودة القِيَم الدينية، كما هي الحال في الولايات المتحدة (حيث تمتلك عشر ولايات مثل هذا القانون وتطبّقه) وليس الاقتراب من العربية السعودية. والمؤمنون في تركيا أقرب إلى المحافظين الدينيين المسيحيين منهم إلى الإسلاميين العرب. يمكن أن يكون ذلك مثار قلق، لكن لكلٍّ أوروباه. لأن الغرب هو الذي يحدّد، أكثر من أي وقت مضى، النقاش بشأن القِيَم، وهو نقاش يتجلّى فيه إسلام مجرّد من الهوية الثقافية.

لقد تحوّل الإسلام إذاً بفعل الدُّنيَوة والعلمانية معاً. وقد توصّل الليبراليون، والمعتدلون، والزنادقة أو الذرائعيون، منذ زمنٍ بعيد إلى حل مسألة عيش إيمانهم (أو غيابه) في المجتمع الغربي. وما أصولية هذه الأيام، بكل أشكالها، إلا محاولة للردّ على هذا التحدي بوضع الهوية الدينية في الصدارة. وهي تنتشر كخطاب وتسعى إلى إيجاد مجال، ومكان يعيش فيه الفرد إيمانه كاملاً. غير أن هذا المكان افتراضي، بين وهْم أمّةٍ لا توجد إلا في الإنترنت، أو في طائفةٍ محلية، منكفئة على ذاتها ولا تبقى على قيد الحياة، إلا لأن العالم الخارجي يبدو لها عدائياً. واليوم لا ينبغي للإسلام – الذي يقارن نفسه على محكّ العلمانية والدُّنيَوَة، وغطرسة بعض الشبان

حديثي العهد بالإسلام، الذين يظنون أن العالم الغربي، الغارق في ماديّته، لا يمكنه إلا أن ينضمّ بكثافة إلى معسكر المؤمنين الحقيقيين - أن يُنسينا أنّ هذا الإسلام يخضع للتشكّلات الجديدة، من زوال الحدود الإقليمية إلى الفَرْدَنة، لا بسبب إصلاح لاهوتي بل نتيجة تعلّمه أن يعيش كأقلية من الآن فصاعداً. وما أردنا تبيانه هنا هو أن الأصولية نفسها نجحت في دمج المجال الديني للغرب (فردانية، الفصل بين السياسة والدين) وتجهد في إقحام هذه القيَم المحافظة، بل الرجعية، في خطاب وممارسة يلاقيان نظيريهما لدى المحافظين المسيحيين أو اليهود. والمشكلة ليس الإسلام بل الديني، أو بالأحرى الأشكال المعاصرة لعودة الديني. وهذا ليس سبباً لإبداء الترحيب والتضامن مع أولئك الذين يبدون كمنبوذين، ولكنه على العكس حثٌّ على النظر إلى الإسلام في الإطار نفسه الذي ننظر فيه إلى الأديان الأخرى والظاهرة الدينية في ذاتها. هذا هو الاحترام الصادق للآخر والحسّ النقدي الحقيقي.

الإسلام والعلمانية

أوليفييه روا

الإسلام والعلمانية

ترجمة

صالح الأشمر



Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*

الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2016

ISBN 978-6-14425-863-7

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114–2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Développement International et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut français / Ministère français des affaires étrangères et du développement international.

المحتويات

تمهيد

العلمانية وهوية فرنسا

يثير النقاش الدائر حالياً في فرنسا معركةً كلامية بالغة العنف تتعدّى النقاش الفكري ولا تتورَّع عن مهاجمة الأشخاص[1]؛ فإلى القانون الذي يحظر ارتداء الحجاب وإبعاد الدُّعاة عن فرنسا، تنضاف

١ هكذا، خلال الحملة الصحافية على طارق رمضان، التي شغلت وسائل الإعلام عام ٢٠٠٤، أشار عدد مُعتبَر من المقالات إلى أن رمضان رجل "جميل". ما علاقة ذلك بنقاش فكري؟ الفكرة المضمرة (والمسيحية جداً) تُحيل بالتأكيد على جمال الشيطان، أي براعة الإغواء. ذلك أن رمضان، على ما يقولون لنا، يمارس خطاباً مزدوجاً ونحن مُغفّلون لأنه يغوينا، نحن المثقفين العلمانيين وشبان الضواحي. من حُسْن الحظ أن المحققين الشجعان حاضرون هنا للمراقبة والمعاقبة، مثل كارولين فورست، مؤلفة كتاب **الأخ طارق**، التي كتبت تقول: "سوف يتعيَّن علينا إجراء الحساب الختامي لتواطؤ كل هؤلاء الذين شجّعوا نفوذ الدُّعاة أمثاله". (مجلة **الأكسبرس**، ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤). غير أنّ ما يقوله رمضان يتّصل عملياً بالنقاش الفكري وينبغي أن يؤخذ على هذا المحمل. وعندي أن ما يُسمّى اللغة المزدوجة إنما يقوم على نوع من التناقض الفكري عند رمضان، تناقض يمثل كل أهميته كما سنرى في هذا الكتاب. لكن منذ متى كان التناقض الفكري مستحقاً للعقوبة وقابلاً للمضاهاة بسوء النية؟ هذا موضوع آخر قديم من مواضيع محاكم التفتيش المسيحية لدى أصحابنا المدافعين عن العلمانية...

مئات الآراء الحرّة والمقالات الافتتاحية في الصحف وعدد كبير من الكتب الأكثر رواجاً التي سرعان ما انحرفت إدانة الأصولية فيها نحو الهجوم المنظّم على المسلمين والإسلام بوجه عام: لقد احتل "الخطر الإسلامي" أغلفة المجلات[1]. هذا العنف المشبوب، الذي سَمّاه بعضهم في الآونة الأخيرة "رُهاب الإسلام"[2]، والذي يصدر عن أوساط متباينة جداً على الصعيد السياسي، يظهر بوضوح أن مسألة الإسلام في فرنسا اليوم هي مسألة شبه وجودية: يبدو الإسلام وكأنه يطعن في هويّة البلاد نفسها أو على الأقل في طبيعة مؤسّساتها؛ ما يستدعي التعبئة للدفاع عن "القِيَم الجمهورية" وعن "العلمانية".

١ لكي نذكر مثالين فقط، نشير إلى أن كتاب شاهدورت جافان، **ما الذي يفكر فيه الله بشأن أوروبا؟** Chahdortt Djavann, *Que pense Allah de l'Europe?* (غاليمار، ٢٠٠٤ (Gallimard, 2004) وكتاب كريستوف دوبوا وكريستوف دلوار، **الإسلاميون أصبحوا هنا** Christophe Dubois et Christophe Deloire, *Les islamistes sont déjà là* (ألبان ميشال، ٢٠٠٤ (Albin Michel, 2004) كانا ضمن قائمة الكتب الأكثر مبيعاً طوال خريف العام ٢٠٠٤، وفاقا في مجموع المبيع كل الكتب الأخرى حول الإسلام. إن الفكرة القائلة بأن الخطاب النقدي ضد الإسلام هو خطاب أقلية ويكافح ضد اللغة الخشبية، هي فكرة خاطئة بالتأكيد: طُبع من كتاب أوريانا فالاّسي، الذي يتبنّى خطاب الأقلية المستاءة نفسه، أكثر من مليون نسخة في إيطاليا. وتكشف المقالات الصحافية والمناقشات التلفزيونية عن لهجة حربية (مثل مقال "تحقيق حول أعداء الجمهورية"، في مجلة **الإكسبرس** بتاريخ ٢٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، أو تحقيق "من هو طارق رمضان حقاً؟"، الذي بثته قناة فرنسا الثانية ضمن برنامج "مبعوث خاص" في الثاني من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤).

2 Voir Vincent Geisser, *La Nouvelle Islamophobie*, La Découverte, 2003; Xavier Ternisien, "Du racism anti-arabe à l'islamophobie", *Le Monde*, 10 octobre 2003.

ولكن لِمَ يتركّز النقاش حول الهوية الفرنسية على الإسلام؟ للعلمانية المناضلة تاريخ طويل؛ فقد كانت في حالة حرب ضد المدرسة الخاصة الكاثوليكية منذ عام ١٩٠٥ (ولا توجد حتى الآن مدارس خاصة مسلمة بكل معنى الكلمة). وتزخر البلاد اليوم بالفِرق الدينية ذات الولاء المسيحي وبالكنائس الإنجيلية من كل جنس ولون بعيداً عن أجران الماء المقدّس الكاثوليكية. هل يشكّل الإسلام تهديداً إلى هذه الدرجة، أم إن الهوية الفرنسية بلغت من التأزُّم حدًّ أنَّ بضع مئات من الفتيات المحجّبات والدُّعاة الملتحين يمكنهم القضاء عليها؟ ينبغي نقل النقاش إلى موضعه في تاريخ العلمانية الفرنسية، التي وجدت أفصح تعبير عنها في قانون عام ١٩٠٥ القاضي بالفصل بين الكنيسة والدولة. آنذاك كان العدوّ هو الكنيسة الكاثوليكية (الإكليروسية، ذاك هو العدو)، واليوم حلَّ الإسلام محلّ الكاثوليكية، لكن السؤال الأهمّ هو معرفة إن كان ثمة استمرار أم قطيعة؟ في العمق، هل يعتمد النقاش حول الإسلام على المكان الذي يحتله الدينيُّ في مجتمعنا، أو أن الإسلام، على الرغم من مظاهر الاستمرار، هو كما يُدرَك اليوم دينٌ جديد مختلف ينطوي على تهديد نوعيّ؟ في هذه الحالة، هل يرجع ذلك إلى نوعيّة اللاهوت المسلم، أم مردُّه، على نحو أكثر اتضاعاً، إلى حقيقة أن الإسلام هو دين المهاجرين؟ مما يُلقي على بلادنا تلقائياً ظل النزاعات الدائرة في الشرق الأوسط. من البديهي

أن كل ذلك يختلط، وهذا أمر لا مفرّ منه، نظراً إلى أن الإسلام في الغرب هو من وجهة نظر ديموغرافية نتيجة هجرة حديثة إرادية وكثيفة قادمة من بلدان مسلمة، ولا جدوى من تقديم البراهين على وجود تقليد قديم خاص بالحضور المسلم والاتصالات مع الإسلام فإن ذلك لن يُغيّر الإدراك الحالي للمسألة في شيء. ولكن إذا ما كانت الهجرة أو الشرق الأوسط هما اللذان يسببان مشكلة فَلْيُقَلْ ذلك بوضوح ولْيُكَفَّ عن إضجارنا بالآيات القرآنية. وإذا كان الأمر لا يتعلّق إلا بالإسلام فينبغي الكفُّ عن إدراك الإسلام من خلال الضاحية، والضاحية من خلال الإسلام.

غير أن المسألة أبعد من ذلك بكثير. ذلك أن حملة الترهيب غير المبرّر من الإسلام التي نشهدها اليوم تُسهم في إعادة تكوين المشهد السياسي والفكري الفرنسي، إذ نجد فيها العديد من المكوّنات المتنافرة. ولا شك في أن أكثر الناس عداءً لوجود المهاجرين وللإسلام في آن هم أولئك الذين يرون أن الإرث المسيحي يشكّل جزءاً من الهوية الفرنسية والأوروبية، وبناءً على ذلك يرون أن الإسلام غير قابل للاندماج، حتى في شكل "علماني" (أوريانا فالآسي، ألان بزانسون، ألكسندر دل فال). وهذا هو الموقف التقليدي لليمين المسيحيّ ولليمين المتطرّف (الذي غالباً ما يضيف إلى ذلك بُعداً "عِرقياً" لا بل "عنصرياً" يتبدّى في كتاب أوريانا فالآسي). ولكن، إلى هذا العداء، ولنقُلْ

التقليدي، إزاء الإسلام ينضاف اليوم عداء الأوساط التي تدّعي الانتماء إلى الجمهورية والعلمانية، والتي لا تقاتل المهاجرين بل ما تتصوّر أنها أصولية أكثر تهديداً مما كانت عليه نظيرتها الأصولية المسيحية (هذا معنى الهجمات التي يتعرّض لها طارق رمضان من قِبل كتّاب مثل كارولين فورست). في هذه الحملة، التي يقودها بوجه خاص أناس من اليسار، يتبيَّن خطان: خط المتشائمين، الذين لا يؤمنون بوجود إسلام علماني، وخط المتفائلين، الذين يميلون بالعكس إلى تشجيع، لا بل بعث، إسلام ليبرالي، علماني، وفرنسي حقاً. يضمّ هذا الفريق عدداً كبيراً من رجال السياسة اليساريين (ديدييه موتشان، مانويل فالس). غير أن بعض "الجمهوريين" الذين قطعوا صلتهم باليسار الذي ينتقدون منذ زمن بعيد افتتانه بالعالم الثالث (بيار- أندريه تاغييف، ألان فنكيلكروت) يرون أن الأصولية وحدها ليست سبب المشكلة بل علاقتها مع النزعة العالمثالثية، ومعاداة الصهيونية، لا بل معاداة السامية، فضلاً عن علاقتها باليمين المتطرّف (هذا ما يسمّونه التحالف الأحمر - الأخضر - الأسمر). في نظر هؤلاء تتماهى الضاحية بالفلسطينيين، وتعكس الطائفية نزاعاً كونياً. وهم يدينون المنتدى الاقتصادي والاجتماعي لاستقباله طارق رمضان، ويدينون الندوة الشهيرة ضد العنصرية التي نظمتها الأمم المتحدة في دوربان عام ٢٠٠١ لاتّهامها إسرائيل بممارسة سياسة عنصرية. هنا، ليس الإسلام

في حد ذاته هو الذي يسبّب مشكلة بل البُعد "العربي" للهجرة – المفترض تالياً أنه مؤيّد للقضية الفلسطينية ومعادٍ لإسرائيل. في الجهة المقابلة، ما زال قسم من اليسار وأقصى اليسار ملتزماً بالدفاع عن العالم الثالث والمضطهدين، ويؤكّد على البُعد الاجتماعي والاستعماري الجديد للنزاعات الدائرة حالياً (ألان غريش، فرنسوا بورغا): في الواقع، يرى هؤلاء الذين يشجبون بالتأكيد أي تداخل مع اليمين المتطرف أن الفصل هنا هو بين الجنوب والشمال، بين البلدان النامية والعالم الثالث، بين الفقراء والأغنياء. ثم إنّ المناقشات التي عصفت بالحركة ضد العنصرية ومن أجل الصداقة بين الشعوب (MRAP) في مؤتمرها المنعقد في كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٤ توضح المسألة بجلاء: هل يجب إدراج النضال ضدّ رُهاب الإسلام في إطار النضال ضد العنصرية؟ هل الإسلام جزء من هوية عِرقيّة وثقافية، أم مجرّد دين بسيط؟ وعلى ذلك تخفي إدانة الأصولية أهدافاً ورهانات أخرى، إذ إن وصمة "الأصولية"، العملية جداً في السجال، تُعزَى إلى الخارج. وعندما يُصار إلى حثّ المسلمين على تبنّي إسلام مُصلح وليبرالي، يُنتظر منهم أن يتموضعوا وفقاً لدائرة التحليل الذي رُسِمَ لهم من دون أن يتساءلوا عن فحوى ممارستهم ومعنى خياراتهم المتعلّقة بالهويّة. إذاً، يمكن القول بمنتهى الوضوح إن كل ما يتّصل بتوكيد للإسلام على نحوٍ جَليّ (وليس تفاخرياً بالضرورة)

يُعدّ مقدّمة لأصولية خطرة.

هكذا نشهد تشوّشاً في عناصر الفصل والتمييز التقليدية وبروز حلف علماني مقدّس بين تيارات كانت متعارضة في الماضي. أوائل القرن العشرين، كان هؤلاء يرون في أوروبا أرضاً مسيحية وينبذون "المشرّدين" اليهود ويعترضون على العلمانية الجمهورية أيضاً[١]. هؤلاء المسيحيون الهويّتيون يرفضون الإسلام، لكنهم في معارضتهم لزواج المثليين وانتقاداتهم لـ"شطط" الحركة النسوية يجدون أنفسهم على وفاق مع "الأصوليين" المسلمين، ضد يسار ليبرالي يدافع عن الأقليّات الجنسية لكنه بات يطرح تساؤلات حول الأقليات الدينية. ونجد اليوم قسماً من اليسار العلماني الذي دافع، في ثمانينيات القرن الماضي، عن حقوق المهاجرين ضد الجبهة الوطنية [اليمينية المتطرّفة] يستنكر إشهار أبناء هؤلاء المهاجرين هوية مسلمة، ويتّخذ أحياناً، على الرغم منه، مواقف كانت تتخذها الجبهة الوطنية، ولكن مع راحة الضمير التي يشعر بها أولئك الذين يعدّون أنفسهم معادين للعنصرية[٢]. في الماضي

١ مثل جريدة لا كروا *La croix* في تلك الأيام. كذلك كان يوجد معادون للأكليروس لاساميون، وهذا تقليد موروث نجده اليوم لدى جوسلين بزكورت Jocelyn Bézecourt على سبيل المثال، وهي عضو في اتحاد النسوة العلمانيات، وتكتب على موقعها www.atheisme.org

٢ في آذار/ مارس ٢٠٠٤، وزّعت الممثلة المحلية لاتحاد مجالس أهالي التلاميذ في المدارس العمومية (Cornec)، في إحدى مدارس بلدة درو Dreux، منشوراً يتحدث عن "جماعة من الصبيان يلاحقون في شوارع المدينة الفتيات غير المحجّبات" والشعارات المنتشرة في المباني: "درو للمسلمين" (كانت هذه بالضبط إحدى =

كان يُغضّ النظر عن بعض الممارسات الدينية المرتبطة بثقافة مهاجرة (الخروف الذي يُنحَر أمام المبنى السكني في عيد الفطر) غير أنها تصبح غير محتملة عندما تندرج بصورة نهائية في مشهد المجتمع الفرنسي كتأكيد على إيمان منفصل عن كل ثقافة أجنبية (أُجبرت محلات فران بري[١] التي تبيع منتجات حلال في بلدة إفري على الإقفال نتيجة للضغوط). لقد تحطّمت كليانية اليسار على محكّ الإسلام. على النقيض من ذلك يهاجم قسم آخر من اليسار رُهاب الإسلام ويدافع عن ارتداء الحجاب في المدارس (جماعة "مدرسة لكل الصبيان ولكل البنات" وقلّة من الناشطات في الحركة النسوية مثل فرنسواز غاسبار) دفاعاً أكثر ارتباطاً بحقوق الأفراد منه بتبرير التعدّدية الثقافية، التي تبقى، مهما يقل المشهّرون بها، غائبةً عن المشهد الفرنسي. لكن لا بد من الإشارة إلى أن عدداً متزايداً من قُدامى المنادين بـ"إدماج المهاجرين" في المجتمع الفرنسي يتخذون اليوم مواقف يمينية جداً[٢]. أما أولئك

= مقولات الحملة الانتخابية للجبهة الوطنية في درو في الثمانينيات). على سبيل التوضيح نذكر أن الاتحاد الإقليمي أقدم جرّاء ذلك على حل الشعبة المحلية، كما أن الرابطة الدولية المناهضة للعنصرية واللاسامية (Licra) أدانت المنشور.

1 Franprix hallal d'Evry.

٢ حالة ميشال تريبالا مثيرة للاهتمام. هذه السيدة المختصة بعلم إحصاء الشعوب [ديموغرافيا] نشرت في عام ١٩٩٦ كتاباً بعنوان **من الهجرة إلى الاندماج** يدعو إلى التفاؤل بصورة مدهشة: الأمور في أحسن حال والمهاجرون سوف **يصنعون فرنسا** (عنوان كتاب آخر للمؤلفة). بعد مرور خمس سنوات (مُدّة قصيرة بالنسبة إلى ديموغرافي) كتبت بحثاً بعنوان **درو، مدينة في قلب الانزعاج الفرنسي**، وهو مؤلف لا يقل تطرُّفاً عن الأول ولكن بالمعنى المعاكس: "بدفعة واحدة الأمور تسير على نحو سيّئ، =

الذين يرون في "الإسلامية – التقدمية" تقارُباً جديداً بين أقصى اليسار وأقصى اليمين، ويعتبرون معاداة الصهيونية نوعاً من معاداة السامية، فإنهم يجدون صعوبة في الدفاع عن علمانية صافية وقاسية في الوقت الذي تتبلور فيه طائفية يهودية دينية وأرثوذكسية [أي أصولية يهودية] في فرنسا وحيث يشهد المجتمع الإسرائيلي نقاشاً حول العلاقة بين المواطنية والعِرقية والدين[١]. في جميع الأحوال بات أولئك الذين يرون أن المسألة الأساسية كانت على الدوام مسألة الهجرة، أي المسألة العِرقية (بل العنصرية)، يقفون في صفّ هؤلاء الذين يعتقدون أنّ المسألة المركزية هي الدين: إنها مقولة (وإدانة) "التطييف" الذي يوحّد كلا التيارين. الهجرة ومكان الإسلام مرتبطان، حتى وإن قاد هذا الارتباط إلى الانسلاخ

= ما عاد الناس يتعاشرون، ولا يتزاوجون (ملاحظة تبدو ذاتية في نظر شخص، مثلي، يسكن في المدينة موضع البحث)". ما الذي حدث إذاً بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٠؟ أي حدث يجهله عامة الناس (والعديد من المختصين) دفع فرنسا في حمأة فسخ الزواج مع المهاجرين؟ إما أن ميشال ترييالا لم ترَ شيئاً يحدث ويجب الحكم على تجربتها الراهنة قياساً على عدم احترافيتها السابقة، وإما أن نظرة ميشال ترييالا إلى العالم هي التي تغيّرت. لكن كان يجب أن يُقال لنا ذلك.

١ يبلغ عدد التلاميذ المسجلين في المدارس اليهودية الخاصة ٣٠ ألفاً. ("لائحة المدرسة اليهودية في فرنسا"، لارش، العدد ٥٥٥، أيار/ مايو ٢٠٠٤). في المقابل لا يوجد سوى بضع عشرات من التلاميذ في مدارس مسلمة. لا قيمة للذريعة القائلة بأن المسلمين فقراء جداً بحيث لا يمكنهم تمويل مدارس خاصة: كان من السهل طبعاً إيجاد رعاة من الخليج لتمويل مدارس مسلمة كهذه. في المقابل، تلعب طبيعة الرابط الطائفي دوراً حاسماً، ما يثبت، بالعكس، عدم وجود طائفة إسلامية، لغياب التضامن بين المسلمين الفرنسيين في العمل الاجتماعي والثقافي. وما حالة المجلس الفرنسي للعبادة المسلمة، الذي تأخذه وزارة الداخلية (والعبادات) على عاتقها، إلا مثال جيد على هذه المقاومة التي يبديها المعنيون لاعتبارهم طائفة.

تدريجياً عن الواقع، كلّما قلّ اعتبار الأجيال الجديدة المتولّدة من الهجرة لأنفسهم كورثة لثقافة أصلية.

ثمة عنصر آخر نشأ في فرنسا من شروع مسلمين في الكلام بصفتهم مسلمين. كان مهاجر السبعينيات صامتاً. كانوا يتكلمون نيابةً عنه. في الثمانينيات عندما كان أبناء المهاجرين من شمال أفريقيا[1] يخرجون من ضواحيهم كانوا يردّدون الخطاب السائد آنذاك حول الاندماج، بدل الدفاع عن الاختلاف، ما لم يكن في لون البشرة: كانوا قبل كلّ شيء معادين للعنصرية، أي ضد أي سِمَة غيرية، وكانوا يرفضون كل تطييف ولا يرجعون إلى الإسلام. كانت تلك طبيعة المسيرة التي نظمها أبناء المهاجرين هؤلاء عام ١٩٨٣، وما زالت هي المنحى الذي تسلكه الحركة المناهضة للعنصرية[2]، المتحدّرة من حركة ١٩٨٣ ولكنها اليوم منفصلة عن الضواحي. في ما بعد ظهر في التسعينيات خطاب إسلامي منظّم مثّلته شخصيتان: الأولى الداعية السلفي الملتحي، ذو الجلاّبية البيضاء واللّكنة الواضحة، القادم من الشرق لكي يرتاد الضواحي المتحوّلة إلى محميّات محظور دخولها؛ والثانية هي المثقف المتأنّق الذي يتكلم الفرنسية بطلاقة، والمدافع عن اختلاف أساسي يتمثل في إيمان يعلن عن نفسه متباهياً من دون مركّب

١ يُطلَق عليهم لقب Les beurs.

2 SOS - Racisme.

نقص. وإذا ما حكمنا بمقتضى الكتابات المنشورة حديثاً نجد أن هذه الشخصية الثانية المجسّدة بطارق رمضان هي الأكثر إثارةً للقلق: لا ريب في أن "اللغة المزدوجة" التي تؤخذ على رمضان إنما يُراد بها ردّ كلامه إلى مواعظ الأول وإنكار كل ما يتعلّق بإعداد وتطوير خطاب هو بطبيعة الحال خطاب سلفي في الأصل[1]. غير أن هذا العمل على الخطاب السلفي، الذي يسهم به رمضان، لا يُراد الإصغاء إليه. على أن ذلك يطرح مسألة أساسية؛ هي ما نشاهده في جميع الأديان التوحيدية الغربية من بروز أشكال جديدة من التديّن، طائفية كلها (لكن من طائفة دينية صافية) وإقصائية (ثمة خط فاصل بين الناجين والهالكين) وتضمينية (على المؤمن أن يقيس كل مظاهر الحياة بمقياس الدين). ويشعر المجتمع الفرنسي بالقلق حيال الفرق الدينية المنشقة والميل شديد إلى سنّ قوانين ضدها كما هو الحال تجاه الإسلام. هنا تندرج التحفظات حيال الإسلام في سياق متصل من الحذر حيال الأديان، يفاقمه ظهور جماعات جديدة من المؤمنين الذين لا يشعرون أنهم معنيون

---

١ في عدد خاص ("الإسلام في فرنسا، ٢٠٠٤") نشرت مجلة سيتي *Cités*، التي يديرها إيف- شارل زرقا رسماً كاريكاتورياً لمسلم يدير ظهره للجمهورية، وهو عمل مثير للاهتمام نظراً إلى غموضه؛ الأصولي الظاهر في الرسم عربي قادم من الشرق الأوسط بملابسه ومظهره، لكن إذا ما حافظنا على قسمات الوجه في الرسم، واستبدلنا بالطاقية القلنسوة وبالقرآن التوراة، نقع على نموذج من الرسوم الكاريكاتورية المألوفة في ثلاثينيات القرن الماضي: رجل بأنف معقوف، ولحية سيئة الحلاقة، وبشرة سمراء، حاملاً الكتاب المقدس ومديراً ظهره لماريان [الرمز الأنثوي لفرنسا] شقراء بدينة رافعة كتاب الدستور.

بالتسويات الصعبة التي تمّ التوصل إليها منذ قرن بين "الكاثو" و"العلمانيين". في الوقت نفسه لا يمكن الاكتفاء بمقارنة الحركة الإحيائية الإسلامية مع الحركات الإنجيلية البروتستانتية أو شهود يهوه. وفي الواقع تنطوي الهجرة والوضع في الشرق الأوسط على بُعد سياسي أشد تأثيراً في مسألة الإسلام. أخيراً، وكما جرت العادة، فإن المناضلين هم الأكثر نشاطاً في النقاش: القسم الأعظم من المعتدلين، ومن المسلمين الذين صنعوا علمانيتهم الخاصة واستقروا جيداً في المجتمع الفرنسي، لا يشاركون في هذا النقاش، إلى أن يحين، طبعاً، اليوم الذي تُصفَع فيه وجوههم (وأحياناً سحناتهم) بانتماء لم يعيشوه قط على أنه إقصائي ومثير للنزاع.

على أن السجال الناشب على نحوٍ سيّئ، والمشوَّش، والمُجحِف، والحزبي، والمشبوب العاطفة، يطرح أسئلةً أساسية لا يمكن التملُّص منها ونريد أن نتطرّق إليها في هذا الكتاب. كلُّ ما هنالك يدور حول عنصر واحد: هل المشكلة هي الإسلام خاصةً أم الأديان عامةً؟ بعبارة أخرى، هل أسهمت المسيحية في إرساء النظام العلماني والسياسي الحالي، حتى وإن وضعت الكنيسة على الهامش، في حين أن الإسلام ممتنع جوهرياً على كل شكل من أشكال العلمانية، لا بل الدَّنْيَوة؟ أم إننا نعيش اليوم مع الإسلام ما عشناه مع الكاثوليكية منذ قرنٍ من الزمان: مسألة

ترتيب للمعطيات، والضوابط القانونية والمفاوضات الآيلة أخيراً إلى ظهور إسلام حديث، ليبرالي وأوروبي، وباختصار: إسلام مُدجَّن بكل ما للكلمة من معنى؟ أو هل إن التشكل الذي أنتج إشكالية العلمانية (الدولة ذات السيادة، تجسيد للهيئة السياسية في مواجهة كنيسة تؤكّد أنها كليانية) يعاني أزمة تبطل المحاولة الراهنة لترميم علمانية باتت خُرافية من الآن فصاعداً؟

هذا الكتاب لا يتناول العقيدة الدينية. ولا يتعلّق الأمر بتقديم التفسير الصحيح للنصوص المنزلة، أيّاً يكنْ الدين. ومن المسلَّم به عندي ألاّ يؤخذ على الإسلام ما يقوم عليه كل دين توحيدي مُنزل: توجد حقيقة فوق مستوى إدراك البشر، وجماعة من المؤمنين، أكانت تسمّى شعباً مختاراً، أم أُمّة، أم كنيسة، أم اتحاد المؤمنين بالمسيح، وضوابط دينية يؤدي انتهاكها إلى العقاب في العالم الآخر. غير أن يقين المؤمن هذا لا يفيدنا في شيء عن مكانة الديني في المجتمع. وسوف ننقاد في هذا الكتاب إلى استخدام مفهومَين ليسا مترادفَين: الدَّنْيَوَة والعَلمانية. أما الدَّنْيَوة فهي ظاهرة اجتماعية لا تتطلّب أي استخدام سياسي: وذلك عندما يكفّ الديني عن احتلال مكان المركز في حياة البشر، حتى وإن استمروا في وصف أنفسهم بالمؤمنين؛ كما أن ممارسات الناس والمعنى الذي يضفونه على العالم لا تحمل سمة التسامي والديني. وأعلى مراحل الدَّنْيَوة هي زوال الدين، ولكن بلُطف

(هكذا شهدت أوروبا طوال القرن التاسع عشر انحدار الممارسة الدينية). غير أن الدَّنْيَوة ليست ضد الديني أو الأكليروس: يكفّ المرء ببساطة عن الممارسة الدينية أو الكلام عنها، وتلك سيرورة. أما العلمانية، في المقابل، فهي صريحة: إنها خيار سياسي يحدّد بأسلوب سلطوي وقانوني مكان الديني. تنشأ العلمانية بمرسوم تصدره الدولة، التي تنظّم المجال العام (غير أنها لا تنبذ الديني بالضرورة في القطاع الخاص، بخلاف ما تفيد به أسطورة شائعة؛ والأحرى أنها تُعَيّن، وإذاً تحدِّد، بكل معاني الكلمة، إمكانية رؤية الديني في المجال العام).

إن مسألة العلمانية هي قضية الفصل بين الدائرة الدينية والدائرة السياسية على صعيد المجتمع. بالطبع، ليس على المؤمن أن يفصل بين الاثنين: إن ضميره هو الذي يملي عليه مكان كلٍّ من النظامين. وليس الدين هو الذي يحدّد ما يتعلق بالديني، بل القانون هو المحدِّد لما يخصّ العلمانية، والمجتمع في ما يدخل في نطاق الدّنْيَوة. وتكمن المشكلة في معرفة كيف يعيد الدين تعريف نفسه في مواجهة هذه التغير الحاصل في المجال الاجتماعي والسياسي: كيف يتكيّف معه، وكيف يواجهه أو كيف يخلق مجاله الخاص.

لا ريب في أن الإجابات التي سوف نقترحها معقّدة. يمكننا في الواقع الإجابة بطريقتين. يمكن استعادة تقنيات التفنيد التقليدية: تفكيك حُجج "الخصوم" بإظهار تناقضاتها الداخلية والأحكام

المسبقة التي تنطوي عليها. ومن ثم تؤخذ سلسلة من الأمثلة، في التاريخ، والعقيدة، أو لدى المؤلفين المعاصرين، لكي يُصار طبعاً إلى إثبات أن الإسلام قابل للتلاؤم مع الحداثة والعلمانية. لكنّ سجال المرآة هذا، أيّاً تكن الجهة التي نقف فيها، تعترضه على نحوٍ مفارق عقبة الاتفاق على فرضية مشتركة تكون موضع مجابهة في النقاش، ما يعني أن ثمة حقيقة في ما يقوله، أو لا يقوله، الإسلام، وأن هذه الحقيقة هي التي تحدّد المسلم. هنا يحلّ النص محلّ الممثل.

أو يمكن الخروج من نطاق النقاش بطرح سؤال أساسي: كيف يعمل دين في الحقل الاجتماعي والسياسي؟ كيف يستطيع دين أن يحدّد سلوك أتباعه، ولا سيّما في غياب كاهن يُثبّت النموذج وينشره؟ كيف تعيد جماعة من المؤمنين بناء دينهم مع، أو من دون، مساعدة علماء اللاهوت؟

إذاً، وهذا على أي حال مكسب لكل علم اجتماع ديني جيد من ماكس ويبر إلى أيامنا هذه، لا توجد علاقة سببية بين عقيدة وسلوك. إن تحريم اشتهاء المرء امرأة جاره لم يقضِ يوماً على الخيانة الزوجية في وسط مسيحي، حتى وإن مَيّز بالتأكيد الأخلاق الجنسية. والصلة بين البروتستانتية وأخلاق الرأسمالية، العزيزة على ماكس ويبر، لم تمنع كاثوليكيين صالحين جداً من أن يكونوا أرباب عمل

ممتازين[1]. ما ينبغي دراسته إذاً هو الموجّهون، والنصوص، الذين يمكّنون الدين من أن يكون له أثر حاسم على الحياة الاجتماعية والسياسية. هناك شكلان يتمّ الخلط بينهما. من جهة، "الثقافة"، أي بالمعنى الأنتروبولوجي – مجموع طرائق التفكير والتصرّف الخاصة بمجتمع ما – لا يوجد الدين إلا من خلال ثقافة يمكن إدراكها كثقافة "عرقية" ("الثقافة العربية"). هنا للديني علاقة بالعِرق، والأعراف، والتقاليد. لكن كيف تتبدّى هذه الثقافة في سلوك الفرد، ولا سيما في سياق تقهقر الهوية الثقافية كما يحصل في الهجرة؟ علماً أنها ما عادت تفسّر السلوكيات الواقعية للفاعلين، إلاّ أن يجعل منها ثابت عِرقي ما. ومن جهة ثانية، "الأصولية"، أي عندما يتحرّر الدين من الثقافات المحيطة لكي يتحدّد بوصفه ديناً محضاً، في منظومة من الرموز البيِّنة (في شكلها السياسي، وهو ما يُسمّى الإيديولوجية الإسلامية، في شكلها الديني الدقيق، وتلك هي السلفية). والحال أن هذا الشكل هو الذي يبدو كتحدٍّ للعلمانية، في حين أنه مبنّي على هذه العلمانية. وسيكون هذا البعد في صُلب مؤلَّفنا، لأنه أكثر ما يسبّب مشكلة، مع خطر حصول تفاوت مؤكد: ذلك أن الأصولية لا تطاول أقلية من المؤمنين، وأن كثيراً من الأشخاص المصنّفين اجتماعياً كمسلمين لا يقومون بأي

[1] يؤكد ماكس ويبر بجلاء أنّ "'الموهبة' ليست حبيسة التكوين الديني الذي أنشأها" (*Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, p. 151).

ممارسة دينية. غير أننا سنركّز هنا عمداً على ما يُحدِث مشكلة.

لا بد إذاً من التمييز بين ما يتعلّق بالهجرة (أي أهمية الثقافات الأجنبية، المحكومة بالصمت أو الاضمحلال بتعاقب الأجيال) وما يتعلق بالأصولية (محاولة دين "محض" من دون رابط مع ثقافة معيّنة، وبالتالي قابل للتلاؤم مع الغرب، حتى وإن كان ذلك يمكن أن يُفسد المعنى المعطى لمفهوم الغرب)، لفهم كيف يمكن إعادة التفكير في الروابط بين الإسلام وكل من الديموقراطية والعلمانية. والحال أن ثمة ربطاً منهجياً بين الأصولية وتصدير ثقافة، في حين أن الأصولية هي إحدى نتائج أزمة الثقافات.

ليست المسألة إذاً معرفة ما يمكن تعلُّمه من الماضي (تاريخ العالم المسلم) بقدر ما هي معرفة كيف يُعاد بناء الإسلام على أيدي المسلمين. غير أن إعادة البناء هذه لا يقوم بها المفكرون والفقهاء أو الفلاسفة؛ إنها تحدث بالممارسة الملموسة من قِبل مسلمين مهاجرين في المجتمع الغربي، وكذلك انطلاقاً من مثقفين عضويين، مثل طارق رمضان، يقدّمون "الكلمات لكي تُقال"، وتعابير تتيح في الوقت عينه العيش بالملموس والحفاظ على هوية "مؤمن حقيقي" في عالم مُدَنْوَن. إن خطابات كهذه غامضة من حيث التعريف، وليس من قبيل الدهاء: وما اللغة المزدوجة إلاّ الاعتراف بالمجالين، مجال الدين ومجال نظام العالم، حتى وإن كان ذلك في نطاق الحنين إلى الوحدانية.

ما من سيرورة مجرّدة للدَنْيَوة: الخروج من الدين مطبوع جيداً بالدين الذي نخرج منه. وتُحدَّد أشكال الدَنْيَوة ومجالاتها قياساً على الدين المعيّن. وهذه المجالات هي نتاج تاريخ، كما أنها نتاج تاريخ ديني. يسكن الدينُ المجتمع: هو الذي شكّله وعاد إما في شكل علمانية، وإما بالعكس عبر سَورَة أصوليات. ومن الصعب إدراك قوة الحركات الشيوعية في أوروبا الغربية ونجاحاتها من دون أن تُلحَظ فيها أشباح أُخرَويات وكنيسة مسيحية كلّها. إن علمانيتنا، مثل دَنْيَويّتنا، مسيحيتان كلتاهما، لأنهما صدرتا عن المسيحية: كم من كبار الفلاسفة في القرون الوسطى كانوا كهنة، بمن فيهم أولئك الذين أكدوا، مثل غيوم أوكام، تبعية السلطة الدينية للسلطة الزمنية! وكم من رُسُل العلمانية، مثل أميل كومب، تلقوا تثقيفاً دينياً عالياً! لكن سيكون من قبيل التحيُّز العِرقي جعل العلمانية الفرنسية نموذجَ الخروج من الدين: هذه العلمانية كانت في البدء تأكيداً لوجود دولة قوية، أُلبسَت هي نفسها لباس القُدسية، ولا معنى لها البتّة في البلاد الناطقة باللغة الإنكليزية التي تعتمد القانون العام حيث لا يدخل في مهام الدولة، من دون أن تكون ضعيفة، بناء المجتمع وتصوّره. ومع ذلك فقد عرفت تلك البلدان دَنْيَوة بلا علمانية. والأمر أصحّ في المجتمعات المسلمة التي صنعت أشكالاً من الدَنْيَوة خاصة بها: لا شيء في آلية عمل السياسي إسلاميٌّ في ذاته، غير أن القانون والأعراف مطبوعة في الصميم بطابع

الإسلام: ما يعني أن المسألة في العالم المسلم لم تكن يوماً مسألة موقع الكنيسة بل موقع الشريعة؛ والحال أن فرض الشريعة يميل إلى تجريد الدولة من جزء مما يُعتبر في الغرب امتيازاً لها: احتكار حق التشريع (يذهب في هذا الاتجاه أيضاً الدور المتعاظم الذي يلعبه القضاء في الولايات المتحدة في تحديد الرابطة الاجتماعية وشبه خصخصة القانون من قِبَل نقابات المحامين). يتبيّن في هذه الحالة أن من العبث النظر إلى العلمانية كأنها علاقة بسيطة بين الدولة والدين، فالعلمانية تتخذ الهيئة التي يتحدد بها المجتمع سياسياً. إن مجتمعاتنا المُدَنْيَوة مسكونة بالديني؛ وبالتالي هناك تواريخ مختلفة عن العَلْمَنة والدَنْيَوة ولا يفيد في شيء إقامة نموذج نهائي. والمواطن الفرنسي الذي تستقبله في مطار هيثرو موظفة جمرك بريطانية ترتدي الحجاب سوف يتبيّن له من ذلك أن ما يسبّب مشكلة للديموقراطية البريطانية ليس هو الإسلام نفسه.

تقع المشكلة عندما تُحدِث العولمة تفاوتاً بين مجتمعات مُعيّنة ونماذج ثقافية وبُنى سياسية، أي عندما ينفصل نموذج عن الظروف التاريخية التي أنجبته: تلك حالة الدولة الحديثة، وحقوق الإنسان والديموقراطية، القابلة للتصدير، بخلاف العلمانية طبعاً لكونها متجذّرة في تاريخ فرنسا الحديثة. عندئذٍ يُطرح السؤال عن مدى تلاؤم هذه الأشكال، التي باتت تعتبر عالمية [أو عامة]، مع أديان وثقافات تُعدُّ إقليمية [أو خاصة] ولا سيما في إطار هجرة

مسلمة. لكن ما لا يُلحَظ جيداً هو أن الدين ينفصل هو أيضاً عن الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أنجبته وغرزته في ثقافات مستقرة نسبياً. على هذا النحو يستمر النظر إلى العلمانية والدين كأنهما تعبير عن ثقافات سياسية من دون الانتباه إلى أن تعميمهما يتعلّق على وجه الدقة بتقهقر هويتهما الثقافية. والحال أن الدين، كما العلمانية، يُستدعيان اليوم باسم الهويّة ويوضعان وجهاً لوجه كما لو أن أحدهما مرآة للآخر. ومع ذلك يَنْبَنيان وهما في حالة نسيان لجذورهما التاريخية، ما يجعلهما على نحو مفارق أقلّ تعارضاً مما يُظنّ، لأنهما عائمان، منتجان لمجالات متباينة ومناهج تفكير تتقارب أكثر مما تتعارض.

لم تعد الواقعة الدينية حمّالة لتعاقب سياسي، والنزاع ليس نزاعاً حول المشروعية بين الدين والدولة، لكنه دلالة على ظهور مجالات جديدة تفلت من الاندماج في إقليم، ومجتمع، وأمة، ودولة. في هذه الأيام يسهم الديني، على غرار البناء الأوروبي، في اضمحلال المجالات التي صنعت الدولة – الأمة. يمكننا أن نأسف لذلك، أو نبتهج به، أو نستخلص ببساطة النتائج المترتبة عليه لكي ندرك الديني إدراكاً مختلفاً. غير أن شيطنة الآخر ليست إلا طريقة مختلفة، أكثر شؤماً، لصنع الديني.

الفصل الأول

العلمانية الفرنسية والإسلام:
أين الاستثناء؟

١- الدَنْيَوة ليست العلمانية

علمانية وإسلام: كيف نحدّد العلاقة بين مصطلحين لا يقل أحدهما تشوّشاً وإثارةً للجدل عن الآخر؟ العلمانية، كما هو معروف، هي خصوصية فرنسية جداً، غير مفهومة لا في بريطانيا العظمى حيث يمكن لموظفات الجمارك والشرطيات أن يرتدين الحجاب، ولا في الولايات المتحدة حيث لا يمكن لرئيس أن يُنتخب من دون أن يتكلم عن الله. ومع ذلك فهذان البلدان يمثلان ديموقراطيتين غربيتين ودُنيَويّتَين. هناك إذاً مشكلتان متميزتان في مسألة العلمانية: إحداهما مشكلة الهويّة وخصوصية فرنسا، والأخرى مشكلة العلاقة بين الإسلام من جهة و"الدنْيَوَة" والديموقراطية من جهة ثانية. وعلينا أن نميّز في الحال بين دَنْيَوَة، يتحرّر فيها المجتمع من مقدّس لا يرفضه بالضرورة، وبين علمانية تقصي فيها الدولة الديني إلى ما وراء الحدود التي رسمتها هي بحكم القانون[1]. في الواقع تختلف الفرضيات اختلافاً بيِّناً إذا لم نقم

[1] مارسيل غوشيه، **الدين في الديموقراطية، مَسيرة العلمانية**، غاليمار، ١٩٩٨، خصوصاً الفصل ٢، "المكان واللحظة"، حيث تُعزى العلمانية إلى البلدان ذات التقليد الكاثوليكي، والدَنْيَوة إلى أوروبا البروتستانتية.

إلا بتغيير ثابتين: الفصل بين الكنيسة والدولة (نعم أم لا) ومكانة الديني في المجتمع (قوي أم ضعيف).

يمكن لبلد ما أن يكون دنيوياً لكنه ليس علمانياً لأنّ لديه ديناً رسمياً (بريطانيا العظمى، الدنمارك)، ويمكنه حتى أن يكون علمانياً (مؤكّداً كل التأكيد فصل الكنيسة عن الدولة) مع الاعتراف بالديني في الدائرة السياسية (الولايات المتحدة حيث ثبّتت المحكمة العليا حديثاً صلاة "تحت نظر الله" التي تُتلى في المدارس). إنّ دولة تدّعي أنها علمانية، (كتركيا) حيث لا توجد أي إشارة مرجعية إلى الإسلام في القانون، لا تعرف في الواقع الفصل بين الدين والدولة، لأن الأئمّة موظفون لدى الدولة، على غرار القساوسة في الدنمارك.

في الموازاة، عندما نتحدّث عن الإسلام فعن أي شيء نتحدث؟ عن العقيدة؟ لكنها موضوع نقاش وتفسيرات متباينة بين المسلمين أنفسهم: الكل يؤكد أنّ لا وجود إلا لإسلام واحد، لكن كل شخص يدركه وفقاً لتحليله الشخصي، ما بين ليبرالية ترفض الحجاب ولا تأنف شرب الخمر، وأصولية تقتل العقل باسم الحَرْف، إذاً يبقى من الممكن دائماً الحديث بطريقة جدلية عن إسلام "حقيقي" وفقاً لما يختاره المرء: الأصولي، والليبرالي، فضلاً عن العلماني[1]. أوَهل تُذكر ثقافة العالم العربي – الإسلامي

[1] يفضّل معظم المعلقين غير المسلمين، عندما يتطرّقون إلى موضوع الإسلام، الانتقاء =

وتاريخه؟ لكن الإسلام اليوم بالضبط قد غادر الشرق الأوسط، ومن أجل ذلك تُطرح مسألة علاقاته مع العلمانية على الطريقة الفرنسية. يمكن التساؤل طبعاً عن دَمَقْرَطة الشرق الأوسط وعن العلاقات بين الديموقراطية والإسلام، لكن يجب ألاّ ننسى أن العقبة الرئيسية أمام الديموقراطية في الشرق الأوسط تأتي من الأنظمة العلمانية (تونس، سوريا البعثية، الجزائر تحت حكم جبهة التحرير الوطنية والجيش، مصر) وأن نموذجها السياسي (حزب وحيد ورئيس مدى الحياة) مأخوذ من الفاشية الأوروبية واشتراكيات العالم الثالث، بعيداً جداً عن القرآن وسُنَّة النبي. ثم هل الكلام عن الإسلام بصيغة اسم العلم الدالّ على مُسمًّى واحد يسمح حقاً بفهم الممارسات الواقعية لأولئك الذين يوصفون بأنهم مسلمون؟ يُقال ذلك، ويؤكَّد، ولكن سرعان ما يتم الدوران حول بعض الترّهات.

طبعاً، عندما يجري الحديث عن العلاقات بين إسلام وعلمانية في العالم الغربي يحضر في البال دائماً التماثل (أو التعارض) مع المسيحية. في الغرب تقوم الدَّنْيَوة وكذلك العلمانية إلى جانب، أو الأحرى ضد، المسيحية؛ فهل يتكرّر التاريخ نفسه مع الإسلام، ذلك التاريخ الذي شوهدت فيه النسوة المحجبات وهُنَّ يُطرَدنَ من الأماكن العامة على يد القوات المسلحة (كان ذلك في زمن

= (يقول الإسلام كذا أو كذا) على القبول بتنوُّع الإجابات التي قدّمها الفكر الإسلامي في الزمان والمكان.

الراهبات الكاثوليكيات) أم أن للإسلام ميزة خاصة تجعله أكثر تعارضاً مع العلمانية؟ غالباً ما تجري الموازنة بين إدارة الجمهورية للمسيحية أو اليهودية ومواجهتها مع الإسلام حالياً، لكن الهدف في كثير من الأحيان هو إظهار الاختلاف المتعذّر قهره الذي يمثّله الإسلام. مع ذلك ينطوي الإسلام على تعارض بنْيَوي مع العلمانية يجب أن نتبيّن لِمَ لا يوجد في الأديان الأخرى. يرغب بعضهم في القول إن الإسلام يشهد إصلاحاً دينياً مثل البروتستانتية، متناسين أن الكاثوليكية تكيّفت بصعوبة مع الحداثة مهملةً في الوقت نفسه مثل هذا الإصلاح. ويحتجون بأن المسيحية قبلت على الدوام مجالاً دنيوياً ("أعطِ لقيصر...") متجاهلين أن الكنائس (من غريغوار الكبير إلى كالفن) طالبت بتحديد هذا المجال ومراقبته. والحال أن إقامة هذا المجال حدث سياسي في المقام الأول: صحيح أن العلمانية على الطريقة الفرنسية قامت ضد الكنيسة الكاثوليكية، لكنها ليست ضد الديني بالضرورة. مع أن الأمرين سيّان لدى العقلانيين الأكثر اقتناعاً، وأن التعبير عن العاطفة الدينية يبقى في نظر كثير من العلمانيين بمثابة تهديد وفضيحة، كما لوحظ في رفض ترشُّح م. بوتيغليون لمنصب مفوّض أوروبي، لأنه يتخذ أمام الملأ مواقف دينية محافظة.

في الواقع، بدل الضياع في متاهة نقاشات ثقافية ولاهوتية قد تلقي ضوءاً على الماضي لكنها تفتقد ما له معنى اليوم، علينا أن

نعود إلى ذلك التذبذب الدائم بين الدَّنْيَوة، حيث يتحرر المجتمع تدريجياً من الديني من دون أن ينكره بالضرورة، وبين العلمانية، حيث تغلق الهيئة السياسية مجال الديني لكي تحدّد على نحو أفضل المجال العام كنقيض له. يجب أن نعلن بوضوح ما هي المشكلة التي تواجه علمانيتنا: هذا الدين بعينه أم كل دين؟ ومن أجل ذلك لا بدّ من استعادة سجلّ العلاقات بين الجمهورية والدين عامة.

٢- العلمانية على الطريقة الفرنسية: مبدأ قانوني وسياسي؟

لِمَ تشكّل العلمانية موضوعاً شائكاً في فرنسا؟ لا ريب في أن السبب الأول هو أن هذا النقاش يمسّ أمراً يُعتبر جوهر الهوية الفرنسية، في وقت تتعرّض فيه هذه الهوية للمساءلة من أعلى: من الاندماج الأوروبي. عندئذٍ يشتد التمسك بتوافق كاذب على القيم الجمهورية والوطنية التي يبدو أنها تضعف من الأسفل، في الضواحي والمدارس. في الواقع ليس الإسلام هو سبب أزمة النموذج الفرنسي بل السبب هو المرآة التي يرى المجتمع صورته من خلالها اليوم. هكذا تعيش فرنسا أزمة هويتها من خلال الإسلام. والسبب الثاني هو إضفاء معانٍ متباينة على مفهوم العلمانية. غير أن موضوعنا هنا ليس تحديد المعنى "الصحيح" للعلمانية بقدر ما هو البحث في كيفية اكتسابها معنىً في مجتمعنا. ذلك أن أنصار

العلمانية بعيدون عن تقاسم رؤية موحّدة؛ والهوّة عميقة بين الدعاة إلى علمانية منفتحة ومتواضعة، مثل جان بوبرو، والمدافعين عن علمانية محدَّدة كمشروع كلّي (هنري بنا-رويز)[1]. وإني أرى ثلاثة مجالات تستخدم فيها كلمة علمانية.

العلمانية كفلسفة

هذا الموضوع يتعدّى الفصل بين الكنيسة والدولة ويتطلب مفهوماً للقِيَم، والمجتمع، والأمة، والجمهورية، يرتكز على فلسفة الأنوار وفكرة التقدم، وأخيراً الترويج لأخلاق ليست متجذرة في الديني وإنما تترسّخ باعتبارها عقلانية. ولا ريب في أن هذه الفلسفة طبعت الهيئة التعليمية والكتيّبات المدرسية منذ جول فيري لكي تصبح الترجمة التوافقية لليسار[2]. ونجد اليوم

---

1 Jean Baubérot, *Laïcité (1905-2005) entre passion et raison*, Seuil, 2004; Henri Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, 2003.

٢ تظهر العلمانية أكثر من أي وقت مضى كمشروع شامل للمجتمع، (*L'Enseignemet public*, N° 31, novembre - décembre 1981) البرنامج المشترك لليسار، المكتوب عام ١٩٧٢ والذي استُخدم كبرنامج سياسي لانتخاب فرنسوا ميتران رئيساً للجمهورية الفرنسية عام ١٩٨١ نصّ على الآتي: "إن العلمانية الحقيقية، القائمة على الروح العلمية والديموقراطية، تقدم معرفة كاملة ونقدية للواقع وتشمل جميع مظاهر الحياة والنشاط الإنساني". هذه المقتطفات مأخوذة من المقال الممتاز الذي كتبه بيار أونيه، "علمانية قديمة أم جديدة؟ بعد عشر سنوات من النقاش" (*Esprit*, Août-Septembre 1993).

من المثير أن نلاحظ أنّ الجملة الأخيرة، التي تعرّف العلمانية كإيديولوجية حقيقية، تلاقي صدى عند المفكر الإسلامي أبي الأعلى المودودي الذي يعرّف الإسلام بأنه "مفهوم شامل يدير المجتمع ككل متكامل" (انظر: Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, seuil, 1992).

تعبيراً جيداً عنها في مؤلفات هنري بنا-رويز[1] أو كتابات ديديه موتشان (الذي كان مستشاراً لدى جان-بيار شفنمون عندما كان هذا وزيراً للداخلية)[2]. ولن نناقش في ذلك هنا، لأن الأمر يتعلق في الواقع برأي محترم تماماً، لكنه غير مؤهَّل لأن يُتَّخذ معياراً أو حقيقةً رسمية. وهذا الأمر ينطبق على الإيديولوجيات انطباقه على الأديان: منها ما يبدو ظريفاً محبباً، أكثر انفتاحاً وتسامحاً، حيث نشعر بالألفة لأنه متجذّر في تكويننا الفكري، غير أن الأمر يتعلق

1 Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, op. cit.

2 Didier Motchane, "l'Islam de France sera-t-il républicain?", *Confluences Méditerranée*, N° 32, hiver 1999-2000.

العنوان "إسلام فرنسا، هل يصبح جمهورياً؟" مثير للاهتمام لأنه يطرح أولاً الوجود، المرجوّ أكثر منه مما هو ملاحظ، لإسلام فرنسا (وليس "في فرنسا")، ومن ثم ضرورة وجود إسلام "جمهوري" (من يتكلم اليوم عن "كاثوليكية جمهورية"؟). وإذاً فالرؤية المضمرة هي أن الإسلام في ذاته قد يصبح جمهورياً وأن فرنسا يمكنها ويجب عليها تحويل إسلامها. هذه الرؤية، سوف نراها، غاليكانية أكثر منها علمانية. في مقابلة مع مجلة إسلام فرنسا أعلن ديديه موتشان: "بكلام دقيق، العلمانية هي استخدام مطلب المساواة في عالم الفكر؛ بعبارة أخرى، إنه ثمرة ممارسة "العقل الطبيعي" في مجال المعتقدات. هذا المطلب قد لا يُعرّف على هذا النحو في أي مكان آخر في أوروبا. يجب عدم اختزاله في الحياد الديني للدولة والاعتراف بحرية المعتقد. وهو يقتضي فصلاً لا لبس فيه بين المجال العام عن مجموع المجالات الخاصة". لكنه بعد سطرين يعرّفها جدّياً: "من جهة أخرى فإن العلمانية نفسها، وعلى الخصوص بنود قانون العام ١٩٠٥، لا تحرم أبداً الدولة من إمكانية الإسلام في خلق ظروف تعطي المسلمين الإحساس بأنهم يعيشون ثقافتهم ويمارسون شعائرهم في الظروف نفسها التي يعيشها الفرنسيون. نعلم، على سبيل المثال، أن بإمكان الدولة والسلطات المحلية ضمان قروض مبرمة لإنشاء صروح دينية يمكن للبلدية أن تخصّص أرضاً لتشييدها عملاً بنظام الإيجارة الحكرية". مقابلة مع سعيد برانين، "الصعوبات التي تعترض إقامة مؤسسة للإسلام في فرنسا يجب أن تزال تدريجاً". *Islam de France*, octobre 1999).

بمنظومات مفهومية مغلقة، لأنها تبدو مُهيمنة (ذلك أن الدين هنا لا يلقى قبولاً إلا إذا اندمج في منظومة القِيَم هذه)؛ وحَدُّ الهيمنة هو "التسامح"، غير أن التسامح يفترض التراتبية، فأن يسامح المرء يعني أنه قادر على الاحتواء، جاعلاً من تفكير الآخر مجموعة دونية. لا يمكن من حيث التعريف رؤية توافق على العلمانية الفلسفية، لأن عدداً من المؤمنين، مهما يكن دينهم، لا يمكنهم أن يتعارفوا فيه. وإذا ما أُريد الخروج من الديني، فيجب ألاّ تُنصب العلمانية ديناً. ولا ندري لماذا يواجَه خطاب إيديولوجي بخطاب إيديولوجي آخر، في حين أن مقصدنا هو معرفة في أي الظروف يمكننا الامتناع عن اعتماد خطاب إيديولوجي.

لقد طوّر كثير من المبشّرين بالعلمانية السياسية فكراً فلسفياً للعلمانية، غير أن دراسة للتحالف العلماني، الذي تمكّن أخيراً من فرض الفصل بين الكنيسة والدولة عام ١٩٠٥، تُظهر أنه لم يحدث أبداً توافق على مفهوم فلسفي أو إيديولوجي للعلمانية، وأن هناك ولاءات وحوافز متباينة جداً[١]. إن الفكر العلماني بناءٌ نشأ في ما بعد، ولا شكّ في أنّ له تاريخاً فلسفياً، لكنه ليس أصلاً للسياسة العلمانية[٢]. إن العلمانية هي أولاً مجموعة من القوانين قبل

---

١ بيار أونيه، "علمانية قديمة أو جديدة؟ بعد عشر سنوات من النقاش".

٢ توجد دراسة مكثفة وممتازة للمقاربات الفلسفية التي يمكن أن تؤسّس للعلمانية كنظرية فلسفية في

Guz Haarscher, *La Laïcité*, PUF, "Que sais-je?", 1996, chapitre IV.

لكننا نكرر القول إن التعريف السياسي والقانوني للعلمانية لم ينتظر مقاربة فلسفية.

أن تكون منهجاً فكرياً.

العلمانية كنتيجة للقانون

إن مفهوم العلمانية كـ"مبدأ قانوني" يمكن أن يكون موضع نقاش، لأنه لم يُعرَّف قطّ بهذه الصفة في نص قانوني[1]. فقانون العام ١٩٠٥ الذي أقام الفصل [بين الكنيسة والدولة] لا يستخدم كلمة علمانية. وكان لا بد من انتظار دستور العام ١٩٤٦ لكي تظهر هذه الكلمة بجلاء كمبدأ دستوري تترتّب عليه نتائج قانونية، لكن من دون سابق تحديد دقيق لها. غير أن حقيقة العلمانية قانونية، لأن مَن يُحدِّد ما يُفرَض على المواطنين، في ما يتعدّى المناقشات، هو البرلمان، بواسطة القانون، والمحاكم، عبر تطبيق القانون والأحكام القضائية. فالعلمانية إنما تُعرّف من خلال القانون، وبناء عليه يمكن القول بأن العلمانية محدّدة بواسطة مجموع نصوص القانون التي تشكل القانون الفرنسي الخاص بالأديان موضّحاً بالأحكام القضائية. والعلمانية هي ما يمكن استنباطه كمبدأ مشترك لكل القوانين التي تنظم مجال الديني في المجال العام الفرنسي منذ تأكيد مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة. والعلمانية في نظر القانون ليست حالة عقلية ولا فلسفية، كما أنها ليست مبدأ

١ يراجع البحث الممتاز والكثيف *Traité de droit français des religions* (ici *TDFR*), sous la direction de Francis Messner, Pierre-Henri Prélot et Jean-Marie Woehrling, Litex, Éditions du Juris-classeur, 2003.

بل مجموعة قوانين تستمد صلاحيتها من إرادة المشرّع: وعلى ذلك فإن حقيقتها سياسية.[1]

العلمانية كمبدأ سياسي

ترتبط العلمانية في فرنسا بسياق تاريخي وسياسي محدّد: إرادة فك ارتباط الدولة والمجتمع من تأثير الكنيسة الكاثوليكية، أكثر من التحرّر من الدين بوجه عام. لقد خلصت الجمهورية إلى بناء نفسها ضدّ الكنيسة الكاثوليكية. وما العلمانية الفرنسية، تاريخياً، إلا قضية بين الدولة الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، لقد قامت على أساس العداء للإكليروسية[2]. وعلى ذلك فهي علمانية قِتال، مَوسومة بالعنف الكلامي والحرم الكنسي، اللذين نجدهما اليوم ثانية في السجال الدائر بشأن الإسلام.

إجمالاً، استمرّ هذا النزاع منذ عام ١٧٩٠، العام الذي فُرض فيه الدستور المدني الخاص بالإكليروس، إلى عام ١٩٢٤، العام الذي قبلت فيه الكنيسة قانون العام ١٩٠٥. وامتد النزاع بخصوص المسألة المدرسية. إن مناخ الحرب الأهلية الإيديولوجية الذي

١ على سبيل المثال، في حالة طلاق، ينظر فيها القضاء الفرنسي، لزوجين عقدا قرانهما في الخارج وفقاً لنظام طائفي، ترفض المحكمة السلطة الدينية، لا باسم مبدأ العلمانية ولكن باسم إقليمية الأصل القانوني الفرنسي (TDFR op. 653).

٢ Cléricalismi – تدخّل الإكليروس، أي رجال الكنيسة الكاثوليكية، في الشؤون الدنيوية. (المترجم)

عرفته فرنسا من ١٧٩٠... إلى ١٩٨١ (أو الأحرى ١٩٨٤ مع التظاهرة الضخمة التي جرت دعماً للمدرسة الخاصة) يتمحور كلياً تقريباً حول مسألة المكان السياسي للكنيسة الكاثوليكية: في الواقع، كان الدفاع عن العلمانية هو بلا شك القاسم المشترك الوحيد "لأطياف اليسار". وفي موازاة هذا التأسيس السياسي للعلمانية كان قبول الكنيسة بالجمهورية والعلمانية سياسياً وليس لاهوتياً. أما الاعتراف بالجمهورية من قِبَل الكنيسة الكاثوليكية ("نَخْب الجزائر" الذي أُعلِنَ بتحريض من البابا على لسان الكردينال لافيجري[1] في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٩٠) فلا علاقة له البتة بأي تفكير لاهوتي جديد؛ وهو قرار سياسي محض، مبرّر بأسباب سياسية. كما أن القبول المتأخر بقانون العام ١٩٠٥ من قِبَل الفاتيكان (عام ١٩٢٤)، بعد قبول الجمهورية الاعتراف بالبنية التراتبية للكنيسة الكاثوليكية، أي رِقابة المطران على الخَورنيات بواسطة الجمعية الأبرشية، كان قراراً سياسياً. وبفضل التفريق بين السياسي واللاهوتي أمكن القبول بالفصل [بين الكنيسة والدولة] غير أن هذا التفريق لم يكن سهلاً: في البداية دانه الباباوات، لكن الخشية من تهميش الكاثوليك، أو اندفاعهم في تشكيل "حزب كاثوليكي" من شأنه إدخال الكنيسة في صراعات حزبية، أقنع البابوية وغالبية الإكليروس بقبول النظام السياسي الجديد وذلك

1 Cardinal Lavigerie

على وجه الدقة لكي يكون حيادياً وليس أداة لفرض رؤية إلى العالم. إن قضية العلمانية سياسية في المقام الأول.

ثم إن ظهور الديمقراطية المسيحية كان بمثابة التوقيع على التحاق الكاثوليك بالجمهورية - التحاقاً فعلياً وليس انتهازياً - ولقد حاولت الكنيسة العثور على أرضية مشتركة لتحديد القيم الأخلاقية مع غير الممارسين للشعائر الدينية، تارةً عبر التمسّك بمفهوم القانون الطبيعي، وطوراً بثقافة أوروبا المسيحية (كما فعل البابا يوحنا بولس الثاني عندما طلب في عام ٢٠٠٤ إدراج الثقافة المسيحية في ديباجة الدستور الأوروبي) لا بل، بالنسبة إلى اليسار الكاثوليكي، الإعداد لما سُمّي بلاهوت التحرير. غير أن السلام لم يكن وشيكاً: في القرن العشرين كانت فرنسا على صعيد النقابات، والحياة التشاركية والمدرسة، أي المجتمع المدني، منقسمة انقساماً عميقاً بين "علمانيين" و"كاثو"[١] (كاثوليك حصراً، لأن اليهود والبروتستانت كانوا مذ ذاك مع العلمانيين). ومن وراء الإجماع الكاذب على المدرسة العامة يوجد نوعان من الشبكات الاجتماعية، والنقابية، وأوقات الفراغ (نوادٍ رياضية، أعياد، مخيمات العُطل، أنشطة كشفية، منظمات شبابية، جامعات شعبية، محاضرات، إلخ)، ما بين "العلمانية" و"الرعائية" مع تعارضات متفاوتة من حيث الحدّة وفقاً للمناطق. طبعاً، كانت

---

١ "Cathos" اختصار Catholiques.

تحصل أحياناً زيجات مختلطة، كما يحدث اليوم، لكن كانوا يعيشون في عالمين مختلفين. لقد عمل الحزب الشيوعي الفرنسي بطريقته على تطييف الضواحي (وقلّما كان يؤمن ببعض "القيم الجمهورية" مثل الديمقراطية البرلمانية)، حتى وإن كانت الخيارات السياسية التي يتخذها كل فريق أقل حسماً على نحو مطّرد (مع المقاومة والتطوّر الذي طرأ على كاثوليكية اليسار) فقد كان لهذا الانقسام تأثير على العقليات (معلوم إلى أي حد لم يتمكن "اليسار الثاني" الذي يقوده غالباً أشخاص متحدرون من الوسط المسيحي، من حمل الحزب الاشتراكي على القبول به). هذا النزاع تركّز على مسألة المدرسة، التي لم تهدأ إلا بين ١٩٨٤ (العام الذي قبل فيه اليسار المدرسة الخاصة) و١٩٩٤ (العام الذي تخلّى فيه اليمين عن فرض المعاملة بالمثل بشأن المدرسة الخاصة). من جهة ثانية يمكن التساؤل إن لم تكن لنهاية النزاع بشأن المدرسة علاقة بصعود الإسلام أو على الأقل بتصاعد العنف في الضواحي. وقد وجدت الشرائح الوسطى من اليسار في المدارس الخاصة وسيلة لتجنّب صرامة البطاقة المدرسية التي طالما دافعت عنها. في جميع الأحوال نجد أنه في الوقت الذي يزول فيه انقسام عمره قرنان من الزمن يظهر انقسام آخر: العلمانية ضد الإسلام (أو العكس). كما لو أن البنية المسبّبة للنزاع كانت ملازمة للهوية الفرنسية وأن العامل الديني هو المتغير الوحيد.

على ذلك تحيل العلمانية أولاً على بَنْيَنة المجال السياسي الفرنسي الذي تشكّل في ظل النزاع والجدال، غير أنه أسهم في صقل وتثبيت الهويات الفرنسية التي تتجاوز البطاقة الانتخابية (من الشيوعية إلى الكاثوليكية مروراً بالاشتراكية الراديكالية). ثم إن العلمانية الفرنسية لا تنفصل عن بناء الدولة الجمهورية انطلاقاً من الثورة. ولا شك في أنها كانت مفيدة أيضاً في إنشاء "تحالف طبقات" لتلافي المسألة الاجتماعية الذائعة الصيت.[١] كما أن العلمانية تلعب الدور نفسه في تشويش الانقسامات الاجتماعية من حيث إن نقد الإسلام متقاطع ويمسّ أوساطاً سياسية، واجتماعية ودينية متباينة جداً، كما رأينا، ولكن أيضاً حيث تلقي العلمانية نظرة ثقافية بنوع خاص على واقع الضواحي المعقّد. هذا الرابط الوثيق بين جمهورية وعلمانية هو نتاج تاريخنا، غير أنه كان مُستَبطناً بحيث اختُرِعت له خُرافة التوافق على القِيَم الجمهورية. منطقياً، يترجم الخيار السياسي بمجموعة من القوانين، غير أنها محاطة بتوليفة فلسفية (عقائدية، كما يقول آخرون) للعلمانية التي لا يجدر أن تقوم على منظومة معيارية لكونها بالغة التعقيد في الواقع (كان كثير من العلمانيين، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، يعتبرون أنفسهم مدافعين عن فكرة دينية ما ضد الإكليروسية الكاثوليكية).

١ فيما كان أميل كومب المنادي بعلمانية مناضلة يستعد لتمرير قوانين الفصل كان يتبنّى سياسة اقتصادية يمينية ومحافظة جداً.

من الغريب إذاً أن تقوم علمانية اليوم على وهم التوافق، وبخاصة التوافق على القِيَم الجمهورية. ثمة وهمٌ مزدوج إذ يتساءَل المرء أولاً علامَ يقوم التوافق (بين شيوعي ستاليني في الخمسينيات وكاثوليكي معارض لمجمع الفاتيكان الثاني مثلاً)، وتالياً لمّا كان من البديهي أن ثمة مواطنين لم يدخلوا في هذا التوافق، هل يتعيّن اعتبار هؤلاء مُبعدين عن الحاضرة (أم أنهم استبعدوا أنفسهم، والأمران سِيّان)؟ إن كانت الجمهورية قائمة على التوافق، وهذا ما ينبغي تبيانه، فالحرب الأهلية ليست بعيدة، وذلك أنّ مَن لا ينضم إلى التوافق لا يدخل في الجمهورية.

غير أن توافق جول فرّي كان سلبياً: لا ينبغي للمعلّم أن يقول ما يمكن أن يصدم "ربّ عائلة"[١] (العلمانية أيضاً كانت أبوية: واليوم تضاف الأم). ولا تهدف العلمانية إلى استبعاد المؤمنين ولكنها تسعى إلى تحديد مجال للحياد. إذا كان ثمة توافق فليس على القيم، بل بناء على احترام قاعدة اللعب، في نطاق المصادقة عليه بالإرادة الشعبية. والتوافق يقوم على المبدأ السياسي والدستوري للعلمانية وليس الفلسفية. ونلاحظ، من بين أشياء أخرى، كيف أن الكنيسة الكاثوليكية تدافع عن قِيَم أصولية ضد خيار المشرّع، عبر معارضة الإجهاض مثلاً. وإذا كانت هذه المعارضة لا تُفضي

١ مذكرة ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٨٣ الموجهة إلى المعلمين: "يطلب إليكم إذا كان ثمة رب عائلة واحد، أقول واحداً، حاضراً في صفكم ويصغي إليكم، يمكنه بحسن نية أن يرفض الموافقة على ما تقولونه".

إلى حرب أهلية فما ذلك إلا لأن الفريقين يقبلان أن لا يتحول نقاش الأفكار إلى معارضة للنظام السياسي. إن القانون لا يطلب إلى مطران باريس أن يؤيد الإجهاض: بإمكان كاهن على المنبر أن يدين الإجهاض ويقول إنه خطيئة وجريمة. في المقابل، يُعَدّ كل تشجيع أو دعم لمهاجمة عيادة تمارس الإجهاض جنحة. إن الحدود واضحة جداً بين الأفعال والرأي ويجب أن تبقى كذلك. غير أنها تمّحي بتأثير النزعة الحديثة إلى تجريم الآراء (قانون غايسو[١]، القانون الخاص بمعاداة المثلية) التي من شأنها، وإن كنا ننطلق من "توافق جمهورية" (إعادة النظر في المحرقة اليهودية) الوصول سريعاً إلى شرطة أفكار.

تُلزم العلمانية نفسها أن تكون سلبية قبل كل شيء: إنها تهدف إلى تحرير المجال السياسي، وكذلك الفضاء العام، من مراقبة العامل الديني. غير أنها لا ترمي إلى استبدال الخطاب الديني بمنظومة أخلاقية جديدة: مثل هذه الفكرة غائبة كلياً عن مجموعة القوانين التي تحدّد العلمانية. وهنا نلامس نقطة مهمة جداً للعلمانية الفرنسية: بما أنها تقوم على الفصل بين الكنيسة والدولة فإنها تمتنع قانوناً عن الكلام في العقيدة الدينية. تلك هي النظرية على أيّ حال.

---

١ Loi Gayssot قانون صدر بتاريخ ١٣ تموز/ يوليو ١٩٩٠ يحظر كل عمل عنصري أو معادٍ للسامية أو كاره للأجانب. (المترجم)

يمكن التفكير في أن مسألة تلاؤم اللاهوتي من قِبل دين ما مع العلمانية لا مبرّر لطرحها. ومع ذلك فالنقاش يدور أكثر من أيّ وقت مضى حول اللاهوت.

٣ – ما لا تفكّر فيه العلمانية: الإغراء اللاهوتي

إن المسألة المتواترة في هذا الكتاب هي معرفة لماذا يُصار إلى مساءلة الإسلام على مستوى العقيدة، في حين تُعتبر العقيدة المسيحية متلائمة مع العلمانية، أو أن قبول الكنيسة بالعلمانية سياسياً يعفيها من أي شك في مضمون لاهوتها. ثمة لغة مزدوجة أو معاينة في شأن حالة: تطرح العقيدة المسلمة مشكلة لا تطرحها المسيحية. ويعمد باحثون وسياسيون إلى حث الإسلام على تقديم ضمانات: يريدون إسلاماً "على الطريقة الفرنسية"، ليبرالياً، لا بل... علمانياً.[١] وفيما يؤكد البعض على وجوب تشجيع هذا

١ هذا الموقف يلخّصه جيداً بيار – أندريه تاغييف: إن جواب الجمهوريين، المدافعين من حيث التعريف عن مبدأ العلمانية، هو تحديث الإسلام. والمقصود أولاً هو تمييز السياسي من الديني وفصل أحدهما عن الآخر في الثقافة الإسلامية التي تميل إلى الخلط بينهما. ما يعني تشجيع ظهور "إسلام علماني" متلائم مع مبادئ الديمقراطية التعددية وقيَم الفردانية (خصخصة الايمان). ولكن إذا كان هذا "الإسلام على الطريقة الفرنسية" مرغوباً فيه بالتأكيد فإن انبثاقه يصطدم بعائق اجتماعي كبير هو: إضعاف، لا بل تفكك الدول – الأمم في عصر العولمة. من أجل تسهيل انبثاق إسلام "مندمج" يجب الاعتماد على بنية سياسية إدماجية تحظى مبادئها المؤسسة بقبول قوي من المواطنين ويمكنها أن تُرغّب فيها المرشحين للاندماج. هل إن الأمة الفرنسية، في حالتها الراهنة، جذّابة بما يكفي؟ ألا تزال فرنسا متألقة بحيث تقدر أن تعوّض بمنافع رمزية قومية عن خسارة قسم من الأغذية المادية التي تقدمها =

الإسلام يوحي آخرون بأن الإسلام في الحقيقة لا يتلاءم مبدئياً مع العلمانية. وعلى نحو أعمق تطرح مسألة كل الأصوليات: أيكون بعضها قابلاً للذوبان في الجمهورية، أم يجب النضال ضد الأصوليات كلها (محددة هنا كمطلب للمؤمن الذي يريد أن يعيش إيمانه بشكل كلي، أي بإسناد كل أعمال حياته، بما فيها العمل السياسي والاجتماعي، إلى معيار ديني)؟ إذا كانت هذه التساؤلات مشروعة على الصعيد الثقافي فإنها تطرح مسألة سياسية: هل ينبغي للدولة أن تأخذ العقيدة الدينية بعين الاعتبار؟

هذا ما تمنعه العلمانية على الطريقة الفرنسية، فليس للدولة أن تتدخل في العقيدة الدينية: وهو ما تدأب المحاكم ومجلس الدولة على التذكير به، مشدّدة على أن الدولة عندما يكون من واجبها أن تتدخل - مثلاً في مسألة التلقيح ونقل الدم الخاصة بشهود يهوه - فهي لا تأخذ في الاعتبار سوى الانتظام العام أو مصلحة الطفل (لأنه قاصر) غير أنها لا تطرح أبداً أسئلة بشأن العقيدة. وهذا هو المتّبع حتى عندما تؤكد العقيدة على أمور تتعارض مع القانون. من جهة ثانية ثمة واقعة ثابتة في القضاء: لا يحق لامرأة أن تقاضي الكنيسة الكاثوليكية بتهمة التمييز الجنسي لأنها مُنعت من متابعة الدراسة في مدرسة إكليركية ومن سِيامتها كاهناً. ثم

= منظومات الإيمان الأصلية؟

(Pierre - Andre Taguieff, "Vous avez dit "Communautarisme"?", Le Figaro, 17 Juillet 2003)

إن القانون العام لا يُطبَّق على التنظيم الداخلي للكنائس (لا يحق لكاهن محروم من رتبته الكهنوتية بأمر من المطران أن يُقيم دعوى أمام القضاء بداعي الصرف التعسفي من العمل). وللسبب نفسه ليس للدولة أن تطعن في عقائد دينية في الإسلام (ارتداد، منع الزواج بين مسلمة وغير مسلم، إلخ)، مع احتمال ملاحقة شخص ما يدّعي الاستناد إلى مبدأ ما لكي يرتكب عملياً جُرم الحض على الجريمة أو يقترف هو الجريمة.[1]

يكفي إذاً الركون إلى هذا المبدأ للامتناع عن طرح مسألة العقيدة، ولا سيّما أن الإسلام، كما توضح دراسة القانون الفرنسي بشأن الأديان، لا يطرح مسائل نوعية تستوجب وضع تشريع جديد: إن القوانين والأحكام القضائية الراهنة كافية لإدارة الحالات الخاصة التي يطرحها الإسلام، وقِلّة هم المسؤولون عن شؤون الطائفة الإسلامية الذين يطالبون بتعديل قانون ١٩٠٥، وهو المطلب المقترح بالأحرى من قِبل مسيحيين – من ضمنهم قَسّ كليرمونت – و... نيكولا ساركوزي).[2]

والحال أن النقاش كله يدور اليوم على موضوع العقيدة الدينية

١ هذا فحوى المادة ٣٥ من قانون العام ١٩٠٥ الذي يدين قيام كاهن بالتحريض على مقاومة تنفيذ القوانين. وقد تم حديثاً التأكيد على التفسير القائل بأن العقيدة الدينية لا تؤخذ في الاعتبار وذلك بقرار صادر عن مجلس الدولة في حزيران ٢٠٠٠ بخصوص جمعيتين لشهود يهوه.

2 Nicolas Sarkozy, La Republique, *Les Religions, L'Espérance*, Edition du Cerf. 2004.

من جوانب عدة. في المقام الأول مسألة اختيار أعضاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية: هل ينبغي تفضيل المنظمات الأكثر أهمية، غير أنها قريبة من الأوساط السلفية، مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا VOLF (مراعاة لكل نسبة، يذكّر هذا الأمر بأن الدولة كانت على الدوام تشعر بالضعف حيال النقابات القوية، الممركزة والمنظمة، والعقدية جداً من حيث التعريف، مثل الاتحاد العام للشغل CGT)، أو الشخصيات "الليبرالية"؟ هنا يفرض الخيار السياسي الانتقاء من ضمن التفسيرات الدينية. وتالياً تطرح مسألة إعداد مُمتهني الشعائر الدينية: إن الدعوة، التي باتت تعزيمية، لإعداد أئمة مساجد فرنسيين لا معنى لها إلا إذا افترضنا أن هؤلاء الأئمة سيكونون أكثر ليبرالية من الملتحين المستوردين أو شبان الضاحية المعلنين أنفسهم أئمة. ثم إن المطالبة بإصلاح العقيدة، المعبَّر عنها هذه المرة من خارج مؤسسات الدولة، تأتي أيضاً من قِبَل مثقفين منخرطين في النقاش حول الإسلام. هكذا يعبّر كل من ميشال تريبالا وجان - هيلين كالتنباش، في كتابهما "الجمهورية والإسلام" عن سخطهما لأن وزارة الداخلية سحبت من مشروع استفتاء السلطات المسلمة الرجوع إلى يمين الولاء للقوانين الجمهورية وخصوصاً الإشارة الواضحة إلى الحق في تغيير الدين[1]. لكن هنا أيضاً يعدّ مسعى كهذا مضاداً كلياً للعلمانية

1 Michèle Tribalat et Jeanne - Hélène Kaltenback, *La République et l'Islam*, Gallimard, 2002, p. 162.

القانونية: لا معنى لليمين إلا في نظام ميثاقي؛ ذلك أن طلب التراجع عن ما يعتبره بعضهم جزءاً من العقيدة (إدانة الارتداد) هو خارج ميدان اختصاص الدولة.

والمفارقة هي أن الإعلان الشهير الذي أطلقه طارق رمضان داعياً إلى تجميد تطبيق الحدود (القصاص الجسدي الذي تنص عليه الشريعة صراحة كعقاب على عدد معيّن من "الآثام بحق الله") هو أكثر انسجاماً مع مفهوم العلمانية منه مع مُقتضى العدول عن هذه الوصايا الإلهية[١]. إن الدولة لا تعرف المملكة السماوية ولا تشترع إلا في الشؤون الأرضية: وإذاً من المهم عندها عدم الإعلان عن أي عقوبة جسدية والأهم عدم تنفيذها باسم الدين في هذه الدنيا. وما على جهنم إلا الانتظار. إن التجميد تسوية جيدة، وهي تنطوي على شيء من النفاق طبعاً، ولكن أيّ دين خالٍ من النفاق عندما يتعيّن عليه التعامل مع وقائع سياسية دنيوية. ومع ذلك قوبل هذا الإعلان بالتهليل من جانب معارضي رمضان، لأن ذلك كان في نظرهم البرهان على أنه يتكلم لغة مزدوجة، إذاً ما الذي يتبقّى من ذلك؟ ١) أننا لا نستطيع أن نغيّر قانون الله، ٢) أن قانون الدولة هو المسيطر في هذا العصر. أيّ مطران يقول العكس؟

١ نقاش مع وزير الداخلية نيكولا ساركوزي، في ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ على قناة فرانس ٢ التلفزيونية. رفض طارق رمضان الإعلان أن هذه القوانين أصبحت باطلة لكنه دعا إلى ان تكون موضع تأجيل، أي التراجع عن تطبيقها، من دون إبطالها بما هي قوانين إلهية.

طبعاً، حرصاً على عدم وَصْمِ الإسلام وحده يمكن مواكبة نقد الإسلام بهجمة على المسيحية أو اليهودية (كما يفعل العلمانيون المتطرّفون أمثال جوسلين بيزكور). من ذلك يمكن دائماً اعتبار أن اللاهوت المسيحي غير عادل وتمييزي، والمطالبة لا بالحق في سيامة النساء كاهنات فقط ولكن أيضاً بإلغاء الجحيم، لأنه تمييزي ضد غير المؤمنين (غير أن اختراع المَطْهَر على يد الكنيسة الكاثوليكية خطوة جيدة في هذا الاتجاه، إذ ما هو المطهر، إن لم يكن، كما يقول رمضان، تجميداً طويلاً). كذلك لا بأس بمطالبة الكالفينيّين بالتخلي عن مفهوم القدر (القائل بأن الله يقرّر مَن سيكون ناجياً أو هالكاً لحظة ولادته)، لأن الهالك المدان قبل أن يوجد لا يستفيد من أي طلب استئناف؛ ومطالبة اليهود بالتنازل عن صفة "الشعب المختار" (من جهة ثانية غالباً ما تكون الإشارة إلى اليهود، بطريقة مثيرة للاهتمام، من قبل أولئك الذين يدسُّون في معاداة الصهيونية قدراً من اللاسامية على وجه الخصوص، بُغية تعريف إسرائيل بأنها دولة عنصرية: إن استخدام اللاهوت لغايات سياسية خبيثة لا يطاول الإسلام وحده).

في الواقع، يظهر النقاش التباساً في العلمانية الفرنسية يرقى إلى عام ١٧٩٠ والدستور المدني للإكليروس، غير أنه يبرز، مجدداً مع السياسة التي يدأب على اعتمادها وزراء الداخلية كلهم منذ أن أطلق بيار جوكس في عام ١٩٨٩ مشروع الكوريف CORIF

(المجلس التمثيلي للإسلام في فرنسا)، ما يعني أن الدولة تتدخل تحديداً في تنظيم الدين، وفيما تقوم بذلك تحاول أن تؤثر في خيارات دينية بانتقاء محاوريها. وبدل الاستياء من هذا التشابك يأخذ عليه دعاة علمانية ضيقة أنه لم يذهب أبعد من ذلك باستبعاد "الأصوليين". إن شعار الإسلام على الطريقة الفرنسية أو الإسلام الفرنسي يهدف صراحة إلى تفضيل إسلام ليبرالي، وحتى علماني، ما يعني إفراغ كل دين لا من تساميه بالضرورة بل من مقتضاه المطلق.

ما لا تفكر فيه العلمانية الفرنسية هو مراقبة الديني بواسطة السياسي وفقاً لنموذج هو إمّا قيصري - بابوي (حيث يتدخل العاهل في الشأن اللاهوتي) وإمّا غاليكاني، حيث تتحرر الكنيسة الفرنسية، مدعومة من الدولة، من روما على الصعيد القضائي. وليس من قبيل المصادفة أن يختار بيار جوكس مستشاراً لتشكيل المجلس التمثيلي للإسلام في فرنسا هو ألان بوير، الموظف الكبير، والمختص البارز في التاريخ، الذي سبق له أن درس إنشاء المجلس الأعلى لليهود بأمر الإمبراطور نابوليون، الذي أراد إنشاء هيئة تمثيل ومراقبة ليهود فرنسا. هذا النموذج من التنظيم السلطوي للطائفة اليهودية في إطار الدولة الفرنسية يشار إليه بانتظام لشرح كيفية العمل من أجل إدماج دين من دون كنائس ويقوم على تقاليد طائفية راسخة. والمشكلة أن إقامة ما أصبح

في ما بعد المجمع الإسرائيلي[1] جرت في ظلّ إمبراطورية متسلّطة وتصالحية، أي النقيض التام لجمهورية ديمقراطية وعلمانية. على أن الميل التسلطي لم يكن أبداً بعيداً عن الجمهورية: رأينا الدولة الجمهورية، في زمن المعاهدة البابوية (إذاً قبل ١٩٠٥) تعاقب الكهنة الذين يرفضون تقديم القربان لأسباب تُعتبر سياسية.[2] واليوم يبدو أن إبعاد الأئمة بسبب تصريحات بسيطة يندرج في الاتجاه ذاته. غير أن ضعف المراقبة يمرّ أيضاً عبر التعليم. ولا شك في أن تنظيم سلسلة لتعليم الإسلام بواسطة الدولة، الأمر الذي يُطرح بانتظام من قِبل السلطات لكنه يقابل بالرفض دائماً، لم يهدف صراحة في أي وقت إلى نشر إسلام "على الطريقة الفرنسية"، غير أن المسؤولين يرهفون السمع: "لكن المسؤولية التي تقع على عاتق الدولة لا تشمل تنظيم تنشئة إسلامية، وبعبارة أخرى إعداد أئمة، وإنما تنمية معرفة الإسلام في بلادنا (علماً بأنه يمكن التفكير في أن تنمية معرفة كهذه هي أحد الشروط التي تمنح مسلمي فرنسا إمكانية استجلاب أئمتهم من بلادهم)[3]

إن أداء القائمين على الشعائر الدينية يمين الولاء الذي نص عليه باختصار المجلس الأعلى للاندماج عام ٢٠٠٠؛ والخاص بالمسلمين وحدهم، فرضه الدستور المدني الخاص بالإكليروس

1 Consistoire israélite

2 Jean Baubérot, Laïcité entre passion et raison, op. Cit., 93.

3 Didier Motchane, "L'islam de France serat-t-il républicain?", art. Cit.

عام ١٧٩٠ على جميع الكهنة (عندما كانت البلاد تعيش رسمياً في ظل نظام المعاهدة البابوية): كان قد رُفِض بالتأكيد من قبل البابوية ما أدى إلى انقسام الإكليروس بين مؤيدي اليمين والمتمرّدين الذين قُمِعوا بقسوة. إن يميناً كهذه سابقة على العلمانية: تندرج في إطار الإرادة الغاليكانية[١] للسيطرة على المؤسسة الدينية، وتطبيقها على المسلمين دون سواهم عمل تمييزي (كان من شأنه أن يُلغى تلقائياً من قبِل مجلس الدولة. ثم إن قانون ١٩٠٥ ينص على أن الدولة لا تتدخل في التنظيم الداخلي للديانات، والحال أن هذا على وجه الدقة ما قامت به وزارة الداخلية بإنشائها المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية. وعندي أن هذا ليس انتقاداً لفحوى السياسة المعتمدة، لكنه يعني ببساطة أنه إذا ما كان المراد هو علمانية متغايرة حسب الظروف ولأسباب سياسية وجب الاضطلاع بهذه الغلبة المسبقة للشأن السياسي وعدم الاختباء وراء ماهيّة فلسفية للعلمانية واحترام قُدوسي لقانون ١٩٠٥، الذي يصار إلى الاحتيال عليه إن لم يكن بالحرف فبالروح على الأقل.

من جهة ثانية إذا ما نظرنا إلى تاريخ قانون ١٩٠٥ نجد أن بعض السياسيين العلمانيين كانوا متحفظين عن فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة لأن ذلك يحرم الدولة من أداة مراقبة.[٢] كانت هذه وجهة

---

١ الغاليكانية Gallicanisme حركة دينية دعت إلى استقلال الكنيسة إدارياً (المترجم)

2 Rapport de Paul Bert à la Chambre, 31 mai 1888, Cité par Alain Gresh, in l'Islam, la Republique et le Monde, op. Cit. p. 195.

نظر مصطفى كمال أتاتورك في تركيا: كانت علمانيته نضالية جداً ولربما أصبح معادياً للدين على نحو مكشوف لو لم تجبره أهمية الإسلام في بلاده على التزام قدر من الحذر. وعلى ذلك لم يكن الخيار هو الفصل بين الدين والدولة بل إخضاع الشأن الديني لمراقبة الدولة (الأئمة يتبعون إدارة الشؤون الدينية التي تدفع لهم أجورهم وتكتب لهم عظاتهم). ويُستشعر الحنين إلى هذه العلمانية الموجّهة والدَّوْلتية لدى عدد من المعلّقين الفرنسيين في يومنا هذا. لذلك يطرح السؤال: هل يمكن الحديث عن علمانية معادية للدين؟

من الواضح أن الدين هو المشكلة في نظر كثير من المناضلين العلمانيين: مثلاً عندما يحاجّون صادقين بأن الدين قضية خاصة لا غير، وهذا مغاير كلياً للتعريف الذي يقدّمه القانون[1]: يلحظ قانون ١٩٠٥ ممارسة الشعائر الدينية في المجال العام (وينظّمها بالطبع): دور العبادة عامة، والمواكب الدينية أو الزيّاحات تجري في المجال العام، والمرشدون الدينيون ينظمون الطقوس في أماكن عامة هي أيضاً (المدارس، السجون، الثكنات)، والمراسم تُحدّد لممثلي الديانات أماكن جلوسهم، والملابس الكهنوتية ليست ممنوعة في الأماكن العامة (اكتُشِفَ في بداية العام الدراسي في

---

١ كما أشار إلى ذلك غي هارشر: "'الخاص' بهذا المعنى لا يتطابق مع الفردية أو السريرة، لكن مع ما هو سياسي مع الإبقاء على 'الاجتماعي' (الاقتصاد، حياة الجمعيات، إلخ.)". (غي هارشر، **العلمانية**. ص٩٢)

بعض مدارس منطقة الغار أن المرشدين يحضرون مرتدين جُبَّة الكاهن منذ سنوات: وقد منعتهم الإدارة من ارتداء هذا الزي في ذلك الحين فقط حرصاً على التوازن مع منع الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب، غير أن ذلك لم يسبّب مشكلات حتى الآن، وهذه علامة أخرى على أن الإسلام هو العِلّة). ويبالغ بعض رؤساء المؤسسات التعليمية في ردّ الأمهات المحجبات، فيما لا يكتفي مسؤولون آخرون برفض وجود لحم حلال في المطاعم المدرسية (وهو أمر يبقى في إطار العلمانية) بل يريدون من الأولاد المسلمين أن يأكلوا من اللحم غير الحلال (وهو ما يتعدّى العلمانية).[1] هنا نوع من الثقافة العلمانية التي تقاوم القانون، مخاطرة بتنمية (بتنامي) ممارسات تمييزية.

٤ – الإغراء الغاليكاني كمُلطِّف للتطييف

ثمة استمرارية للتأكيد على ثبات العلمانية في فرنسا: معظم الأساتذة الذين يرفضون التلميذات المحجبات متشددون أيضاً

١ أعلنت مساعدة رئيس بلدية درو للشؤون المدرسية أن الأولاد الذين يرفضون تناول اللحم سوف يمنعون من دخول مطعم المدرسة (Ahmed Taghza) "Des enfants musulmans refusent la viande non *hallal*", L'Écho républicain, 25 novembre 2004).
طبعاً كانت الحجة أن المقصود "التوقي من نقص التغذية" وكأن الطرد من المطعم يجعل التلاميذ بمنأىً عن سوء التغذية. غير أن رئيس بلدية درو سارع إلى رفض مبادرة مساعدته.

حيال طلبة المدارس الكهنوتية الذين يرتدون زي الكهنة (أخيراً على وجه التقريب: كان لا بد من صدور القانون بشأن الحجاب لكي نلاحظ وجود تلاميذ من طائفة السيخ الهندية يعتمرون عمائم، ومرشدين في ثوب الكهنة). لقد برّر رُهاب البِدَع الدينية شن هجمات منتظمة ضد أبرياء متّبعي تقنيات ألطف إلى هذا الحد أو ذاك. لكن في الواقع كانت العلمانية قد أوجدت تسوية مع الأديان القائمة. غير أن انتشار أشكال جديدة من التديّن بدّل المشهد كله. وكانت الثمانينات مُنعطفاً فاصلاً، ففي اللحظة التي بدت فيها العلمانية المناضلة على شفا الانقراض لعدم توافر المناضلين إذا بها تستجمع قواها، لتنهض مجدداً في مواجهة عدو جديد هو الإسلام. وفيما كان النزاع مع الكنيسة الكاثوليكية قد هدأ ظهرت أشكال جديدة من التديّن، ليست كلها مرتبطة بالإسلام: اليهود السفرديون المرحّلون من الجزائر إلى فرنسا يَبُثّون ورعاً مكشوفاً في اليهودية الفرنسية، ويضع الإنجيليون البروتستانت والحركات المُستهوية للجمهور مسألة الإيمان في المرتبة الأولى ويهجرون جدران الكنيسة أو المعبد الأربعة لكي يظهروا أنفسهم في الشارع، وتتكاثر البِدَع، وفي النهاية يصبح الإسلام حاضراً بكثافة.

غير أن ردّة الفعل على مظاهر الإحياء الديني هذه ليست واحدة.

فطائفة التيزيين[1] ذات شعبية غير أن البدع تثير القلق. ومن المهم أن نلاحظ أن العداوة تنشأ في حالات معيَّنة، كما في حالة البدع المشتبه في أنها مندسّة ترمي إلى السيطرة ونسج شبكة علاقات موازية في دوائر السلطة (العلماوية[2] مثلاً؛ وليس الماسونيون بمنأى عن هذه الشبهة إذا أخذنا في الاعتبار عدد الملفات الخاصة بهم التي تنشرها المجلات الأسبوعية بانتظام). لكن ثمة شكلاً آخر للرفض يظهر عندما يحتلّ المجال العام جهاراً فريق معيّن (وخصوصاً إذا كان محدّداً بسلوك ودوافع متضافرة ذات بعد عِرقيّ)، حتى من ضمن احترام القانون: مثلاً، التجمعات الإنجيلية لدى الغجر وأمثالهم من الأقوام الرُّحل حيث يفد عشرات الألوف من الأشخاص على أراضٍ مخصصة للطيران لحضور المناسبة، ما يستدعي تحرّك رؤساء البلديات المحلية (في حين أن الزيّاح السنوي الذي يقيمه النوَر في منطقة سانت - ماري دو لا مير[3]، يندرج بالضد في التقاليد وحتى في الفنون الشعبية)؛ ولنذكر أيضاً

١ La Communauté de Taizé: طائفة مسيحية رُهبانية مركزها مدينة تيزيه Taizé في فرنسا. تأسّست عام ١٩٤٠ وتضم الآن حوالي مئة من الرهبان جاءوا من أنحاء العالم وقد اختاروا حياة بسيطة قوامها الصلاة والعزوبية. (المترجم)

٢ La Sientotogie: طائفة تتخذ من العلم أساساً لتعاليمها. أنشأها في عام ١٩٥٤ كاتب الخيال العلمي الأميركي رون هوبارد. تعد الكنيسة العلماوية ديانة في الولايات المتحدة الأميركية. وقد وصفت في فرنسا بأنها طائفة في تقرير برلماني يعود إلى العام ١٩٩٥. تؤمن بأن الإنسان كائن روحي لا يفنى وأن قدراته لا حدود لها. ولا يطلب من أتباعها أن يؤمنوا بأي شيء على وجه التحديد. (المترجم)

3 Saintes - Maries - de - la - mer

تشييد مراكز عبادة وتلاقٍ في المناطق (شهود يهوه في مونروي في أور – إي – لوار)[1] وكذلك طبعاً بناء المساجد. ويفصح عنوان كتاب "أراضي الجمهورية الضائعة" عن الكثير في ما يتعلّق بصميم أراضي المجتمع التي يقضمها "الآخر"[2]. إن منع ارتداء الحجاب في المدرسة ومسألة اللحم الحلال في مطعم الطلاب أكثر لفتاً للنظر وفق هذه الرؤية لإعادة فتح الأراضي المحتلة من الدفاع عن الحياد.

من الطبيعي إذاً أن يكون الإسلام في قلب هذا الإحساس بالقلق لأن له وزناً ديمغرافياً لا تملكه الحركات الأخرى. لكنه مدرج في سجلّين مختلفين: الغيتو الطائفي والتبشير الغازي. في الضاحية والعالم، وفي المحلي والكليّ: الإسلام حاضر على الطرفين، حيث تبدو الهوية الوطنية آخذة في التآكل. ولسوف يعمّ القلق من التبشير بالإسلام كما لو أن ثمة ديناً عالمياً لا ينزع إلى الهداية واجتذاب الأتباع. ويُنظر إلى الإسلام على أنه عامل كامن لإحداث تغيير عميق في المجتمع، والفكرة هي أنه نظراً إلى الوزن السكاني للمسلمين فإن كل سيرورة "تطييف" تؤدي إلى فقدان التوازن في المجتمع الفرنسي. أولاً عبر تجزئة المجتمع من الأسفل، ولكن

1 Montreuil en Eur – et – Loir

2 Emmanuel Brenner (dir), Les territoires perdus de la république. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire, Mille et Une Nuits, 2002

أيضاً عبر وصْل "الغيتوات" بإسلام عالمي غير مرتبط في نطاق الدولة – الأمة. نحن إذاً أمام رؤيتين: إسلام عِرقيّ (عربي، شرق أوسطي) ينقل إلى فرنسا نزاعات الشرق الأوسط، أو إسلام من دون هوية عِرقية، متعدد القومية، وأوروبي بنوع خاص. هنا ليس الشرق الأوسط هو المُبَعِّد بقدر ما هو انحلال الإطار الدَّوْلي والقومي لمصلحة هيئات أو هويات عابرة للقوميات. والحال أن مسألة الإسلام وثيقة الصلة بمسألة "سيادية" أوروبا وبالنقاش الدائر حول الدولة – الأمة، والعولمة، وتجاوز نزاعات الحدود الإقليمية، وأزمة الهوية. في الواقع يُنظر إلى الإسلام حدْسياً على أنه جزء من سيرورة العولمة وتجاوز الحدود الإقليمية (والسلفية المعاصرة تركب تلك الموجة). والجواب إذاً هو المطالبة بـ"تأميم" الإسلام، أو "جعله دنيوياً". والالتباس هنا (الذي يمثل الفارق مع نزعة المعاداة للسامية التي وصمت اليمين في الثلاثينيات من القرن الماضي) هو أن كثيراً أهل اليسار يرون أن من الملحّ (وإذاً الممكن) فصل الإسلام عن الهجرة: يبقى الإدماج، وحتى التمثّل، هو الهدف، غير أن الإسلام يُعتَبر عائقاً. ما من ضغينة على المهاجرين (على كل حال حتى الآن) ولكن نريد مسلمين علمانيين. من أجل ذلك يبدو أن تدخّل الدولة الجمهورية في الشأن الديني مبرر بالوضع القتالي هذا. ويتضمن عدد من الكتب الصادرة حديثاً في فرنسا دعوات صريحة لمعاقبة رفاق الدرب،

السذج، الفاترين، الرخوين، المفتونين، إلخ. باختصار، أمام إفلاس الإكليروس يقع على عاتق الدولة أن تمسك بزمام الأمور. ويجري الحديث عن المقاومة في وجه "الفاشية - الإسلامية"، وتُستعاد المقارنة مع ميونخ ١٩٣٨ على نحو متواتر. بيد أن كثيراً من الذين يظنون أنفسهم تشرشل يكتبون مثل سيلين[١]، أسلوبياً على الأقل.

إن الدفاع عن العلمانية هو أكثر من أي يوم مضى دفاع عن الهوية، التي تواجه صعوبة في التعيُّن إيجابياً لأنها، كما رأينا، تقوم إلى حدٍّ كبير على أوهام، من ضمنها وهم التوافق. واليوم كما في عام ١٩٠٥، يسمح النقاش حول العلمانية بحجب الشأن الاجتماعي بوجه خاص: فإذا كانت الضاحية هي مشكلة إسلامية قبل أي شيء آخر فلا وجود إذاً لمشكلة اجتماعية. ومن جهة ثانية فإن استخدام العلمانية على هذا النحو لتجنّب النقاش في الشأن الاقتصادي هو تقليد قديم للديمقراطية - الاجتماعية الفرنسية. لقد حُوّلت مشكلات المجتمع إلى مناقشة أفكار. وبالنتيجة تجري مطاردة الأفكار (كما تدلّ على ذلك الحملات ضد طارق رمضان أو كزافييه ترنيسيان[٢]). ومن ثم يُعزى انتقال الأفكار إلى عمل بعض

١ Winston Churchil: رئيس الوزراء البريطاني في الحرب العالمية الثانية. Louis Ferdinan Céline: كاتب فرنسي اشتهر إبان الاحتلال الألماني لفرنسا بكتاباته المعادية لليهود (١٨٩٤ - ١٩٦١).

٢ Xavier Ternisien

الأفراد وتعود الصيغ الكلامية الجاهزة والمكررة إبّان الحرب الباردة (مثل كلمة العدوى، محوّلة الأفكار إلى فيروسات). ولم يجر أي تحليل للأسباب التي تجعل بعض الأفكار رائجة، في حين أن سوق الديني لا يقوم على العرض فقط وإنما على الطلب أيضاً. وجدير بالملاحظة أن هذا الاستدلال مطبّق إلى حد ما على البدع الدينية: حيث تُعطى الأولوية في تفسيرها لتأثير الزعيم الروحي والتضليل العقلي. فالفتاة المحجّبة مضلّلة بالضرورة، والمفارقة أنها تُعاقب من أجل انعتاقها على نحو أفضل: لما كان الحجاب علامة العبودية فالمرأة لا تختاره طوعاً. وكان الاستدلال ذاته قد دفع الثورة الفرنسية إلى حظر الأسلاك الدينية، لأن شخصاً حراً ما كان ليتخلى عن حريته الخاصة بملء إرادته. ومع ذلك يعلم الله (وخصوصاً هو) إذا ما كانت العبودية المختارة موجودة فعلاً. وما تحرير الناس رغماً عنهم إلا مفارقة أخرى.

إن ما كان في الغالب تعبيراً عن إرادة شخصية (ارتداء الحجاب) يُنظر إليه على أنه نتيجة لضغط اجتماعي. هذا الخداع البصري يوضح أن الاستحواذ مردّه إلى طغيان الحياة الجماعية. والغاية من إرادة التدخل في الشأن الديني هي "تحرير" المرأة المسلمة (من الحجاب ومن الزواج المدبّر على السواء). عملياً تعتبر مسألة المرأة قضية مركزية في النطاق الطائفي: في ما يتعدّى مسألة الأخلاق، تطرح المراقبة الاجتماعية التي تمارسها مجموعة

ضد المرأة مسألة الزواج ومن ثم دوام الجماعة. ومع ذلك نذكر مرّة أخرى أن إرادة الحفاظ على الزواج اللُّحْمي ليست خاصة بالإسلام: إذ إنها موجودة لدى الطوائف الدينية اليهودية، من دون أن يعترض ذلك عائق سياسي؛ وإدانة الزيجات المختلطة ثابتة لدى الحاخامات المحافظين وتطرح المشكلة المعروفة في قانون الجنسية الإسرائيلي (لا يعترف الحاخامات الأصوليون إلا بالنسب الأمومي ويرفضون التحوّل المجامِل إلى الديانة اليهودية). ويوضح الفرق بين ردود الفعل الناجمة عن تصرّف تمليه أسباب مماثلة (الحفاظ على طائفة دينية) أن طبيعة تلك الطوائف هي التي تسبّب مشكلة وليس الواقع الطائفي في ذاته بنسبة كبيرة. ولما كانت طائفة اليهود الممارسين للشعائر ليست (لم تعد) آخذة في التوسّع أصبحت معاداة السامية المعاصرة تقوم على أوهام غير وهْم التوسّع الديمغرافي ("إنهم في كل مكان")، وهذه مقولة متواترة تعود إلى الثلاثينيات من القرن الماضي. غير أن مسألة "الطائفية الإسلامية" ليست منفصلة عن بُعدها السكاني.

نتيجة لذلك تُعزى مجموعة القضايا التي تطرحها الضواحي، والإدماج (أو فشله)، والطائفية، إلخ، إلى الواقع الديني أي الإسلام. وبعيداً من حصر الديني تعيده العلمانية باستمرار إلى صُلب النقاش وتفسّر به أوجه الخلل الاجتماعي. إذا ما انكفأت الضواحي على نفسها، وارتدى المراهقون ملابس خاصة للتعبير

عن هوية أو مطلب غذائي للاعتراض داخل المدرسة فالخطأ يقع على عاتق الإسلام. وينظر إلى الدين كسبب وليس كعَرض، ومن جرّاء ذلك يتمّ الردّ على الديني حيث ينصب بصورة نهائية كمِيسَم هويّتيّ وحتى اعتراضيّ.

إن العلمانية هي قبل أي شيء فكرة متسلّطة بخصوص الديني وتؤدي إلى إرادة التشريع في الشأن الديني، بدل القبول بفصل حقيقي: من هنا منشأ الميول القيصرية - البابوية والغاليكانية، وحتى التصالحية الجديدة، لدى الجمهوريين من كل صنف ولون (عندما كان ساركوزي وزيراً للداخلية زار القاهرة حيث التمس من مفتي الجمهورية المصرية إصدار فتوى بعدم الاعتراض على منع ارتداء الحجاب)، ما يعني تزامن أعراض المرض الذي أصاب جمهورية غير مستقرّة لافتتانها بالملَكية وبالدين على حد سواء.

غير أن الأمر لا يتعلّق بأيّ دين كان. ذلك أن العلمانية الفرنسية تشعر بخوف مُميّز من الإسلام الذي يتم العمل على نزعه عن الهجرة أو بالعكس، على رفض الهجرة وأجيال الفرنسيين المتحدّرين منها، وذلك باسم تعارض مزعوم بين الإسلام والقِيَم الغربية. لكن الشيء الفرنسي بنوع خاص هو على وجه الدقة استخدام مربّع العلمانية من أجل "تدجين" الإسلام. أما البلدان الغربية الأخرى فتستخدم مربعات أخرى، تقوم هي أيضاً على فكرة وجود قواعد للعبة أقل تدخلاً في ما يتعلّق بالإيمان وشخص

الآخر: التعددية الثقافية، الحوار بين الأديان، حقوق الأقليات، إلخ. والحال أن التعارض إذا كان حاسماً جداً في الثمانينيات بين المقاربة التمثّلية على الطريقة الفرنسية، القائمة قانونياً على مبدأ العلمانية غير أنها في الحقيقة راسخة في مفهوم سياسي للأمّة، وبين المقاربة القائمة على التعددية الثقافية في شمال أوروبا، فقد كان تغيّر القرن موسوماً بأزمة نموذجين: كانت فرنسا قد استُدرجت إلى الاعتراف بواقع ديني إسلامي كانت تفضّل أن تتجاهله إيجاباً: إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية عام ٢٠٠٢، وسلباً: منع ارتداء الحجاب عام ٢٠٠٤)، في حين أن هولندا، التي هزّها في عام ٢٠٠٤ اغتيال المخرج والكاتب تيو فان غوغ[1] على يد شاب مسلم من أصل مغربي لكنه مواطن هولندي، كانت تتساءل عن سبب فشل تعددية ثقافية إيجابية (الثقافات جيدة ويجب أن تكون موجودة) لكي تستدير نحو رؤية سلبية إلى هذه التعددية الثقافية نفسها (بعض الثقافات، مثل الإسلام، صعبة الاندماج)، من دون أن تشكك في هذه الرؤية الثقافية (يبدو جلياً إذن، كما سنرى، أن الراديكالية المعنيّة هي نتاج تقهقر الهوية الثقافية).

الواقع أن القلق من الإسلام حقيقي في جميع البلدان الأوروبية غير أنه يتكيّف ويُرَى وفقاً لِمثال متولّد من الثقافة السياسية لكلٍ من هذه البلدان. والعناصر الصادمة مختلفة كلياً من بلد إلى آخر،

---

1 Theo Van Gogh

غير أن كل بلد يعزو إلى الإسلام ماهيّة متنافرة مع ماهية الثقافة الغربية. ما يُقحم عنصراً مفارقاً إلى حد ما: يُرفَض الإسلام لأسباب متباينة جداً، غير أنها تخلق نوعاً من الهوية الأوروبية السلبية. من ذلك مثلاً أن الحجاب هو في صُلب الرفض الفرنسي، لكنه لا يسبّب أي مشكلة في بريطانيا العظمى، التي تمنع في المقابل ذبح الحيوانات حسب الشعائر الإسلامية (الحلال) وذلك للأسباب ذاتها التي تحظر صيد الثعالب، في حين أن شكل الذبح ليس هو المشكلة في فرنسا، إلا في نظر بريجيت باردو، بل ممارسته الفوضوية. ولم يكن من قبيل المصادفة مقتل الخطيب الشعبي الهولندي بيم فورتوين[1] المصاب برُهاب الإسلام على يد نصير للحيوانات: إن قضية حماية الحيوانات في شمال أوروبا تبدو في نظر المناضلين وثيقة الصلة بقضية الدفاع عن حقوق الإنسان، وهو ما يبدو ببساطة أمراً غير معقول في جنوب أوروبا. ويتخذ ردّ الفعل ضد الإسلام أشكالاً متباينة جداً بين بلد أوروبي وآخر، ما يعني أن العناصر التي تبدو متعارضة بين الإسلام والغرب، إذا ما أُخذ كل واحد منها على حدة، ليست كذلك فعلاً (الحجاب، الحلال)، بما في ذلك ما يتعلق منها بمسألة المرأة: عندما أعرب المرشح الإيطالي إلى اللجنة الأوروبية م. بوتيليوني في تشرين

١ Pym Fortuyn اغتيل عام ٢٠٠٢، وهو مؤسس حزب يميني عنصري. قال القاتل إن سبب إقدامه على قتله هو أنه "يجعل المسلمين كبش محرقة". (المترجم)

الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ عن اعتقاده أن مكان المرأة هو في البيت وتحت حماية زوجها فإنما كان يتحدّث مثل كثير من المسلمين المحافظين. وبالإجمال، إذا ما كانت العناصر التي تبدو كأنها محدّدة لثقافة مسلمة، لا تطرح المشكلات نفسها في مختلف البلدان الأوروبية، إذا ما أخذ كل عنصر منها على حِدَة، فما الذي يعمل إذاً من المفاهيم في مرآة الثقافة المسلمة والثقافة الغربية؟

إذا كان المراد هو التفكير في الموقع الذي يحتله الإسلام في أوروبا ينبغي الذهاب إلى ما يتعدى الاعتبار الضيق للعلمانية على الطريقة الفرنسية، التي لا تتعدّى كونها استثناء في أوروبا نفسها، وطرح المسائل الأساسية المتعلقة بتلاؤم الإسلام مع الدَّنْيَوة الغربية.

الفصل الثاني

الإسلام والدّنْيَوة

إن الاستخدام التعسُّفي للعلمانية في السياق الفرنسي المعاصر لا يُعفي من التطرّق إلى المسألة الجوهرية في العلاقات بين العقيدة الدينية، والتاريخ الديني، والدَّنْيَوة. فأن تكون ثمة خصوصية مسيحية في تاريخ بناء الدولة ودَنْيَوَة الغرب فهذا أمر بديهي. غير أن السؤال هو معرفة إذا ما كانت صلاحة نموذج كهذا عالمية شاملة، أي إذا كان من الممكن قيام دَنْيَوة حقيقية بمعزل عن تجربة المؤسّسات التي عرفها الغرب؛ والسؤال الثاني هو معرفة هل ثمة أشكال أخرى للولوج إلى الدَنْيَوة قد جُرِّبت في الإسلام؛ وأخيراً ينبغي التساؤل لمعرفة إذا ما كان من الممكن، حتى في حالة غياب إشكالية حقيقية للدَّنْيَوة، اعتماد أشكال منها مستوردة من مكان آخر، أم أن الدَّنْيَوة تتطلّب إصلاحاً للإسلام.

١ - هل العلمانية مسيحية؟

ما الذي يعود إلى الإسلام وما الذي يخص كل دين، أو الأديان التوحيدية الكبرى في الغرب على الأقل. إن كثيراً من المآخذ الموجّهة إلى الإسلام ليست وقفاً عليه وحده. وعلى أي حال

لا يوجد دين علماني بين الأديان التوحيدية المُنزَلة. من حيث المبدأ يدّعي كل دين توحيدي مُنزَل أنه ينطق بالحقيقة وأن لديه ما يقوله في مُجمل أفعال الإنسان وتصرّفاته. وتبعاً لما دأب على تأكيده الكاردينال راتزينجر، مدير أخوية مذهب الإيمان، هناك حقيقة واحدة حقاً[١]. وفي اعتقاد كل مؤمن أن قانون الله يعلو على قانون البشر وليس لأي أكثرية برلمانية أن تقرّر ما هو الحقّ: لم تقبل الكنيسة قطّ التشريع الذي يُبيح الإجهاض. بهذا المعنى لا تنتمي العلمانية إلى قيَم مشتركة، لكنها، كما رأينا، تندرج في قبول قواعد اللعبة، وهذا أمر مختلف؛ ما يعني والحالة هذه أن الكنيسة ترفض أشكال الاعتراض العنيفة أو غير المشروعة على تشريع تعتبره غير مقبول مع ذلك. من جهة ثانية، حتى إذا كانت العلمانية مقبولة سياسياً اليوم، فإن عدداً من كبار رجال الدين المسيحيين والإسرائيليين[٢] يلمّحون إلى حدودها: اعترض المونسنيور لوستيجييه، قسّ كليرمونت، والحاخام الأكبر جوزف سيتروك على القانون "بشأن العلمانية" (منع التلميذات من ارتداء الحجاب في المدرسة) ولا يخفيان انزعاجهما من التشدُّد في

١ إن مبدأ التسامح واحترام حرية المعتقد والتفكير والدين الذي هو موقف أخلاقي أساسي [...] لا يمكن أن يقتصر على جعل مضامين مختلف المفاهيم في مُستوى واحد، كما لو أنه لم تعد هناك حقيقة إيجابية وعالمية

Declaration Dominis Jesus, Vatican, septembre 2000, rédigée par le Cardinal Josef Ratzinger, préfet de la congregation pour la doctrine de la foi.

٢ Israélites: الإسرائيليون بمعنى أتباع الديانة اليهودية في فرنسا. (المترجم)

منع ظهور الرموز الدينية في الأماكن العامة)[1]. إن الفكرة القائلة بأن الدين لا يمكن أن يقتصر على المجال الخاص مشتركة في الأديان الكبرى كافة.

ولكن عندما يراد التأكيد على خصوصية الإسلام يصار إلى التركيز على أن المسيحية تقبل مبدأ العلمانية (لأنه، كما يقول المسيح في الإنجيل "أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الآية ٢١). لكنْ يُرتكب هنا الخطأ المنهجي الذي لا ريب في أنه أكثر ما يشوب النقاش: ألا وهو خطأ الانتقال دوماً من المستوى اللاهوتي إلى مستوى الممارسة السياسية، وحتى الممارسة الدينية. وما من شيء أكثر كاثوليكية من قيام عالم لاهوتي أو بابا بإخراج هذه الآية عندما يريد أن يبارك العلمانية، غير أن وجود الآية لم يضمن يوماً لا ممارسة علمانية ولا نظرية لاهوتية للعلمانية. وتعبّر لائحة الأضاليل[2] التي كتبها البابا بيّوس التاسع عام ١٨٦٤ عن رفض كلّي للعلمانية،

١ من أجل تعبير صارم عن رفض رؤية الديني ملقى في المجال الخاص، انظر مداخلة المونسنيور سلستينو ميليور، العضو المراقب للكرسي البابوي لدى الأمم المتحدة. أمام اللجنة الخاصة بـ"إلغاء جميع أشكال عدم التسامح الديني"، ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤: "إن موقف أولئك الذين يريدون حصر التعبير الديني في دائرة الخاص البسيطة إنما يتجاهل وينكر طبيعة المعتقدات الدينية الأصلية" [...] "إن حق الطوائف الدينية في التعبير أمام الملأ" غالباً ما يطعن فيه، بينما "يُسمح به لقوى اجتماعية أخرى". ثم إنه في المدة الأخيرة تنزع "المقاربة القانونية والشرعية للحرية الدينية" أكثر فأكثر نحو "إفراغها من جوهرها"

Le Jour du Seigneur, France 2, 7 novembre 2004.

2 Syllabus de Pape Pie IV

عنهما بطريقة إيجابية، مقنعة وشاملة، حتى وإن أدّى ذلك إلى ردّ فعل محافظ لا يمكنه على كل حال، باستثناء أصوليي المونسنيور لوفيفر، الارتداد على الماضي، ولكن يلقي نظرة جديدة عليه بكل بساطة، ولقد نشأت الصلة بين التغييرات الداخلية في الكنيسة وبين الدَّنْيَوة في ما بعد: ليس الإصلاح اللاهوتي شرطاً للقبول بالعلمانية، وفي ما يتعلّق بالدَّنْيَوة فإنها تحصل مهما يكن الأمر، حتى وإن كانت مأسوفاً عليها بانتظام.

غير أن هذا الاستدلال لا يكفي للحكم في صالح أي من الإسلام أو المسيحية دون الآخر. إنه يوضح ببساطة أن الكنيسة ليست هي من شجَّع العلمانية، ولكن المقاومة التي أبدتها في وجهها إنما كانت لأسباب سياسية، في إطار صراع سلطة يستمدّ مشروعيته من مراجع لاهوتية. والمسألة هي معرفة ما إذا كان النزاع بين الكنيسة والعالم الحديث كان يمكن أن يحل في الميدان المكشوف للفكر الكاثوليكي أو إذا ما كانت المسيحية لا تحتوي على بواكير لاهوت قابل للاندراج في سجلّ مزدوج: سجلّ المملكتين، الأرضية والسماوية. ما يعني أن الضغط السياسي أعاد الكنيسة إلى حقيقة رسالة إنجيلية كانت قد نسيتها في غمرة افتتانها بالممارسة، إن لم تكن ممارسة السلطة الدنيوية في ذاتها فعلى الأقل ممارسة الرقابة عليها، ألم تسهم المسيحية، رغماً عنها، ورغماً عن الكنيسة، في تهيئة فضاء الدَّنْيَوة والعلمانية الذي بتنا نعرفه مذ ذاك؟

عنهما بطريقة إيجابية، مقنعة وشاملة، حتى وإن أدّى ذلك إلى ردّ فعل محافظ لا يمكنه على كل حال، باستثناء أصوليي المونسنيور لوفيفر، الارتداد على الماضي، ولكن يلقي نظرة جديدة عليه بكل بساطة، ولقد نشأت الصلة بين التغييرات الداخلية في الكنيسة وبين الدَّنْيَوة في ما بعد: ليس الإصلاح اللاهوتي شرطاً للقبول بالعلمانية، وفي ما يتعلّق بالدَّنْيَوة فإنها تحصل مهما يكن الأمر، حتى وإن كانت مأسوفاً عليها بانتظام.

غير أن هذا الاستدلال لا يكفي للحكم في صالح أي من الإسلام أو المسيحية دون الآخر. إنه يوضح ببساطة أن الكنيسة ليست هي من شجّع العلمانية، ولكن المقاومة التي أبدتها في وجهها إنما كانت لأسباب سياسية، في إطار صراع سلطة يستمدّ مشروعيته من مراجع لاهوتية. والمسألة هي معرفة ما إذا كان النزاع بين الكنيسة والعالم الحديث كان يمكن أن يحل في الميدان المكشوف للفكر الكاثوليكي أو إذا ما كانت المسيحية لا تحتوي على بواكير لاهوت قابل للاندراج في سجلّ مزدوج: سجلّ المملكتين، الأرضية والسماوية. ما يعني أن الضغط السياسي أعاد الكنيسة إلى حقيقة رسالة إنجيلية كانت قد نسيتها في غمرة افتتانها بالممارسة، إن لم تكن ممارسة السلطة الدنيوية في ذاتها فعلى الأقل ممارسة الرقابة عليها، ألم تسهم المسيحية، رغماً عنها، ورغماً عن الكنيسة، في تهيئة فضاء الدَّنْيَوة والعلمانية الذي بتنا نعرفه مذ ذاك؟

يعرّف مارسيل غوشيه المسيحية على أنها "دين الخروج من الدين"[1]، وهذا لا يعني أن الكنيسة قد قبلت، أو واكبت، جعل المجتمع دنيوياً، وإنما يعني أن القالب اللاهوتي للمسيحية سمح بالدَّنْيَوة عبر إقامته قطباً للسلطة سامياً، هو الدولة، يمكن للمجتمع أن يخال نفسه غير ديني انطلاقاً منه. ولا تعني الدَّنْيَوة نهاية السموّ بل تشييد سموّ غير لاهوتي، لدين مُدَنْوَن على نحو ما. وقد أمكن لمسيحيّة مُعيّنة أن تُسهم في شرعنة استقلال السياسة وذلك انطلاقاً من دَنْيَوة الدولة (لأنها معاقبة من الله). إن الذين فكروا في الفصل بين الكنيسة والدولة في القرون الوسطى كانوا كتاباً مسيحيين، أو أنهم نظّروا لاستقلال السياسة وحقها الاحتمالي في مراقبة الشأن الديني. وعندما سوّغ غيّوم دوكام (١٢٨٥ - ١٣٤٩) رقابة الدولة على الكنيسة لم يفعل ذلك بصفته علمانياً (كان راهباً)، بل لأنه يرى في الملك التعبير عن إرادة الله. ذلك أن القانون هو إرادة في المقام الأول: ليس من شأن القانون الوضعي، قانون الدولة، أن يعكس أخلاقاً طبيعية أياً تكن، وهو مؤسّس، كما أن الإرادة الإلهية خلاّقة، والحال أن هذه ليست نظرية المملكتين فحسب، بل محاكاة المملكة الأرضية للمملكة السماوية التي تسمح في المقابل بتهميش الديني، لأن ما جُعِل دُنيوياً هو الإلهي نفسه. لقد

1 Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, Gallimard, 1983.
تراجع أيضاً مؤلفات بيار لاجندر في ما يتعلق بإرث القانون الروماني ومجموعة القوانين والقواعد التي تبنّتها أو اقتبستها السلطات الكنسية الكاثوليكية.

وِلد المجال السياسي للغرب من رَحِم ديني مسيحي، كان التفكير في استقلاله الجديد موجهاً ضد الكنيسة كمؤسّسة، ولكن من قِبَل مفكّرين وفاعلين هم أنفسهم مسيحيون، مثل المشرّعين الذين حدّدوا بمزيد من الصبر دولة القانون انطلاقاً من الدولة الموروثة للملك القائم، مستعيدين أيضاً تراث القانون الروماني. وقد نشأ النقاش بين النظامين داخل الفكر المسيحي. باختصار، إذا كانت العلمانية تمنع الدولة من التدخل في العقيدة الدينية فلا بدّ مع ذلك من طرح مسألة الأصول الدينية للعلمانية، التي يُرجَع إليها بانتظام. ويمكن الذهاب بالنقاش إلى نقطة أبعد: إن جعل الدولة دنيوية أتاح لها بالضبط أن تلقي بالكنيسة خارج المجال السياسي. ثم إن دَنْيَوة الدولة ونظامها القانوني كناية عن نقل السموّ المحدِّد بالديني إلى الزمني (أو الدنيوي). والنتيجة أن لا وجود لعلمانية حقيقية من دون دولة قوية: إن السياسة هي في قلب سيرورة الدنْيَوة.

على ذلك يمكن القول في الوقت ذاته إن العلمانية نشأت ضد الكنيسة الكاثوليكية (وهذا ما لا شك فيه تاريخياً) وإن المسيحية هي التي سمحت بقيام العلمانية. بهذا المعنى يمكن التأكيد على الحداثة الكبرى للبروتستنتية التي أزالت، برفضها مفهوم الكنيسة المأسَسة، العقبة "السياسة" من أمام الدنيَوة.

حتى لو تمّ الإقرار بالأصول المسيحية للدولة الحديثة (يبدو هذا الأمر مقرراً في ما يخص بلدان القانون الروماني) فإن ذلك

يطرح أسئلة عِدّة: هل المرور عبر الدولة الحديثة والمتسامية شرط ضروري لإقامة نظام مستقل للسياسة؟ هل أن حقيقة كون نموذج معيّن قد نشأ في سياق ديني وتاريخي محدّد تجعله لهذا السبب خصوصياً غير قابل للتصدير إلى مجالات ثقافية أخرى؟ كيف تعمل العلاقة بين نظام الديني ونظام السياسي؟

٢ – هل العقيدة الإسلامية عقبة أمام العلمانية؟

يفترض تعريف الإسلام، أو كل دين، كمجموعة محدّدة من العقائد اختيار نصوص واختيار تفاسير في الوقت عينه. وناقد اللاهوت القرآني ينصّب نفسه عالم لاهوت فيدخل بذلك في مجال نقده الخاص. ونحن لن ندخل في هذا النقاش اللاهوتي، إلا لإبداء ملاحظتين. في المقام الأول نرى أن تعريف الإسلام كمجموعة من المعايير المقفلة والمسلمين كما لو أنهم يشكّلون طائفة حصرية معزولة عن أي انتماء آخر هو على وجه الدقة اقتباس تعريف الأصوليين للإسلام. هنا يتم الرجوع إلى مُتخيّل إسلامي وليس عالم الإسلام الواقعي، ويصار إلى إبراز الأصوليين كممثلين أصليين للإسلام، مع احتمال الكلام بتسامح متعالٍ عن الليبراليين المساكين الذين لا يتمكنون من إسماع الآخرين أصواتهم. من هنا أيضاً منشأ السخط حيال الأصوليين الحداثيين، أمثال رمضان، المتهمين باستخدام لغة مزدوجة لأنهم يترجمون بأمانة هذه الأصولية في خطاب حديث.

ولكن، في الوقت نفسه، لما كان الخطاب بشأن العقيدة جزءاً من النقاش فقد وجب أخذه في الحسبان.

إن الجدال المعاصر حول العقيدة الإسلامية يدور بالجملة بين مدرستين متعارضتين. أولاً أولئك الذين يرون أن العقيدة الإسلامية هي من حيث الجوهر عقبة أمام الدَّنْيَوة والعلمنة على حدّ سواء. أما الحجج فمعروفة وتدور حول نقاط ثلاث: ١) لا فصل في الإسلام بين الدين والدولة (الإسلام دين ودولة)؛ ٢) الشريعة متعارضة مع حقوق الإنسان (وهي أكثر تعارضاً مع حقوق المرأة) ومع الديمقراطية (لأن قانون الله يغلب قانون الإنسان)؛ ٣) المؤمن لا يمكن أن يتماهى إلا مع جماعة المؤمنين (الأمّة) ويجهل بالتالي المجتمع السياسي للمواطنين (إلا باعتبار الآخر، أي غير المسلم ذِمّياً، أو محمياً)[١]. وثمة استنتاجان محتملان: إما وجوب القيام بإصلاح لاهوتي، وإما أن الإسلام غير قابل للإصلاح وعليه فإن المسلمين محرومون نهائياً من الحداثة بصفتهم مسلمين. هذه الرؤية تلقى تأييداً من قِبَل معظم الحركات الأصولية الإسلامية، التي تعتبر عملياً أن الإسلام نظام "شامل" ومُشْتَمل من جهة، وأنه

١ أخذنا بهذه الأدلّة مدركين أن هناك أدلّة أخرى تدعي التعارض بين الإسلام والغرب، مثل الجهاد، ومعاداة السامية، ورفض النقد العلمي للنص القرآني، إلخ. غير أن هذه الأدلّة لا تكمل المسير نظراً إلى أنها بعيدة عن أن تكون موضع إجماع في الأوساط المسلمة، وحيث إن المسيحية تعرف، أو عرفت، المشاكل ذاتها (التي يعتقد وجودها اليوم في الحملة ضد الداروينية، المشتركة بين فريق من اليمين المسيحي الأميركي والأصولية الإسلامية الجديدة).

لا يُمسّ سواء من حيث العقيدة والشريعة (أي المبادئ العامة) أو من حيث الفقه (التطبيق الملموس للشريعة).

هنا يتعلّق الأمر في الحالتين بما أسمّيه الموقف الجوهراني، وقِوامه أن يُرى في الإسلام نظام تفكير لا زمنيّ وثابت. إن نقّاد الإسلام والأصوليين الإسلاميين كليهما في وضع المرآة يعكس أحدهما وجه الآخر ويعززان معاً رؤيتهما للإسلام التي يتقاسمانها *ببساطة من خلال عكس الدلالات. هذا الوضع يقابله طبعاً مِثال* الوحي في الإسلام: يحدث وفقاً لوحدة فريدة في الزمان (ثلاث وعشرون سنة)، والمكان (مكّة والمدينة) والممثل (النبي محمد)، غير المعروف في الديانتين الإبراهيميتين الأُخريين.

على هذه المقاربة يردّ مفكرون وفقهاء مسلمون، إصلاحيون، وليبراليون، أو معتدلون، يعتمدون على النقاشات اللاهوتية والفلسفية الغزيرة في الإسلام أيام الأمويّين (٦٦١-٧٥٠) والعباسيين (٧٥٠-١٢٥٨)، من هؤلاء على سبيل المثال مفكرو المدرسة العقلانية التي أسّسها المعتزلة (في حين أن الأصوليين يرون أن تلك المرحلة كانت من حيث التعريف مرحلة إفساد الإسلام بالفلسفة اليونانية). يتوزع هؤلاء المفكرون على مروحة واسعة من الآراء تبدأ بالمعتدلين المحافظين، التقليديين على المستوى اللاهوتي لكنهم مرنون جداً على صعيد النتائج التي يمكن أن تُسفر عنها العقيدة في المجالات السياسة والاجتماعية والثقافية، مروراً بمصلحين حقيقيين يفكرون

في وجوب إعادة طرح المسألة اللاهوتية.

يستخدم الليبراليون المستقيمون التقنيات التقليدية للتفسير والأحكام القضائية (تفسير وحديث: تفسير النص والاستشهاد بأقوال النبي وأفعاله) والوسائل التي طوّرتها المدارس القانونية الكبرى (الاستدلال بطريق القياس، إجماع العلماء، الإستناد إلى الخير العام، رفض كل ما يمكن أن يثير الفتنة، أي الشقاق بين المسلمين، إلخ). ويمتلكون مجموعة من المراجع أوسع بكثير من تلك التي يعتمد عليها الأصوليون الذين يتمسكون بمرجعية القرآن والسُّنّة (الحديث) دون سواهما، لكنهم لا يطعنون في صحة تلك المراجع الأخرى. وهم يستنبطون من تلك المراجع نتائج مغايرة وأكثر انفتاحاً بالتأكيد من تلك التي يتوصل إليها الأصوليون. هكذا يذهبون إلى رفض الدعوة إلى الجهاد، أو التمرّد على الحكومة القائمة، وإن لم تكن إسلامية، ولا مسلمة حتى. غير أن الأمر لا يتعلّق بتبنّي القِيَم المسمّاة "غربية" وإنما الامتناع عن طرح مسألة إسلاميّة هذه القيم بصورة منتظمة. ما يعني بعبارة موجزة أن كل ما لا يتعارض مع الإسلام علانية مقبول. هنا يصبح التراجع عن الفكرة القائلة بوجود شكل سياسي إسلامي أمراً مقرراً.[١]

١ أول أشكال القبول بالعلمانية هو فصل الدين عن كل منظومة سياسية بوجه خاص؛ في المقارنة التي نجريها مع الكاثوليكية نلاحظ أن هذا الفصل ماثل على الدوام في خلفية مسعى الكردينال لافيجري، كما ينعكس في النقاش الدائر آنذاك (رسالة الكردينال رامبولا إلى مطران سان – فلور حيث يقول "ليس هناك ما تنفر منه الكنيسة في أي شكل من أشكال الحكومة كان" لأنها "تتشبّث قبل أي شيء آخر، يتقدّم الدين، =

غير أن هذه المدرسة ليست فعّالة طبعاً (حتى وإن كان بعض المؤلفين أمثال الشيخ البوطي[1] السوري الجنسية يعملون على تطوير تفكير أصيل في موضوع زرع الأعضاء البشرية على ضوء الإسلام. والأمر هنا يتعلّق بتأييد سلبي لحداثة طارئة عبر الإقرار بأنها غير متعارضة مع الإسلام لكن من دون أسْلَمتها أو تقييمها. هكذا تُواكَبُ الدّنْيَوة، وتُقر العلمانية، من دون اعتماد مقاربة دينية جديدة. وفي هذه الطبقة نجد عُلماء "البلاط" كافة، ومُفتيي الجمهورية، وأئمة المساجد الرسمية الكبرى، من تركيا إلى المغرب مروراً بباريس والقاهرة.

ثمة مقاربة ثانية تقوم على نوع من دراسة أحوال الضمير تسمح بتطوير تسوية على أساس ما هو حاصل فعلاً مع الحفاظ على المبادئ: هذه المقاربة هي على سبيل المثال مقاربة المجلس الأوروبي للفتوى، التابع، مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا،[2] لدائرة نفوذ الإخوان المسلمين، والذي يتخذ من لندن

= ولصيانة وتنمية الدين يجب أن تبذل كل عنايتها وحماستها".
Xavier de Montclos, Le Toast d'Alger, Documents (1890 - 1891), De Boccard, 1956, P. 101)

هذا الأمر يجري بسهولة اليوم لكن كان ثمة حاجة إلى قراءته آنذاك. هذا الموقف ينطبق الآن على كثير من العلماء.

١ الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، قُتل مع عدد من طلابه أثناء إعطائه درساً دينياً في مسجد الإيمان في دمشق بتاريخ ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٣، وذلك بتفجير استهدف المسجد. (المترجم)

2 UOIF

مقرّاً لها، وتدافع عن مفهوم "فِقه الأقلّيات" - أي أحكام قضائية خاصة بالمسلمين الذين يعيشون كأقليات في مجتمعات غير مسلمة وتسمح بمخالفة عدد من القواعد الشرعية (مثل السماح بالاقتراض من البنوك لشراء منزل)؛ وثمة شكل آخر من هذه الدَّنْيَوة الحاصلة بالفعل لا بمقتضى القانون يتمثل في موقف طارق رمضان الداعي إلى تجميد العمل بالعقوبات الجسدية: هنا لا تُلغى القوانين ولكن لا تُطبّق. وفي الحالتين لا يتعلّق الأمر بنزعة "إصلاحية" وإنما بتكيُّف عملي يؤول إلى قبول الدَّنْيَوة بالفعل، أي الفصل بين الدين وبين المجتمع والسياسة. ومن شأن مقاربة كهذه الحفاظ على الدين القويم والسماح للمؤمن بأن يعيش في إطار العلمانية معاً. وهذه إجابة عملية تفصل بين المثالي والواقعي. لكنها في العمق تشير بوضوح إلى التراجع عن إدراج المثالي في الواقعي، حتى وإن أمكن لنا أن نحلم بيوم يظهر فيه الإسلام كحل لمشكلة غالبية الشعب. لقد كُتِب للناس البقاء من بعد ألفيّات أخرى[1].

٣ - المذهب الإصلاحي في اللاهوت

في موازاة هذه الارتجالات التجريبية يلاحظ بروز مدرسة جديدة إصلاحية حقاً، ترفض الدخول في دراسة أحوال الضمير للعلماء،

١ Millénarismes: نظرية بعض الكتاب المسيحيين القائلين بأن السيد المسيح سيملك الأرض مدة ألف سنة قبل قيامة الموتى. (المترجم)

معتدلين أو أصوليين. علماء اللاهوت الجُدد هؤلاء (يجري الحديث في إيران عن مدرسة كلامية جديدة[1]، أو علم لاهوت جديد) هم في غالب الأحيان على قطيعة مع العلماء التقليديين ونادراً ما يأتون من مدارس دينية (تلقى كثير منهم دراسات دنيوية وحتى علمية). والفكرة المشتركة لدى الإصلاحيين هي فصل الرسالة القرآنية عن تجسّدها العينيّ في تاريخ ومكان محدَّدين. وفي اعتقادهم أن الفقه بُنِيَ على ثقافات أبوية. وأقام شريعة كانت، في الأصل، أكثر انفتاحاً وتعدُّداً من حيث المعاني، وينبغي تجريد الإسلام من طابعه الثقافي (لا يتردّد الإيرانيون في القول "نزع الهوية العربية") وليس تكييفه مع ثقافة جديدة. هذا هو موقف "لاهوتيين جُدد"، أمثال أركون، وسروش، وكاديفار، وأبو الفضل، وأبو النصر[2]... حيث تُقدَّم الشريعة كقالب معنى عمد العلماء في ما بعد إلى تحجيره في قانون متصلّب (الفقه). ينبغي إذاً إعادة فتح أفق المعاني هذا وتوقّي الثقافات الخاصة واستهواءات السلطات القائمة على السواء. وما عاد يُنظَر إلى السلطة على أنها المدافع عن الإسلام، وإنما باعتبارها سبب تحجّره، نتيجة استخدامه كوسيلة لتأييد النظام القائم: والحال أن نشر الديمقراطية يترافق مع الانفتاح

١ Kalam-i-no كما في الأصل. (المترجم)

٢ نجد عرضاً واضحاً لهؤلاء المفكرين في كتاب رشيد بن زين:
Rachid Ben Zine, Les Nouveaux Penseurs de l'Islam, Albin Michel, 2004.
انظر أيضا: Malek Chebel, Manifeste pour un Islam des Lumière. 27 propositions pour faire bouger l'islam, Hachette Littératures, 2004.

اللاهوتي. ويفترض المذهب الإصلاحي الفصل بين الشأنين السياسي والديني، لإنقاذ الديني من قبضة السياسي وترك الحرية للفقيه والمؤمن العادي على السواء، أكثر من إنقاذ السياسي من قبضة الديني (كما في فرنسا). والعلمانية هنا ليست نتيجة استدلال لاهوتي، ولا التأكيد على التفوّق القانوني للسلطة الدنيوية، وإنما هي مبدأ منهجي لإعادة النظر في الدين على نحو أفضل. إذ ينبغي إزالة التشوّش القائم بين الإسلام والشأن السياسي.

والحال أن الإيراني عبد الكريم سروش يدافع منطقياً عن ضرورة ما يسمّيه "قبض الدين" ما يعني في الواقع انكفاء الدين خارج السياسي، ولكن خارج المجتمع التقليدي أيضاً، حيث يُستخدم بوجه خاص لتبرير النزعة الاجتماعية المحافظة. ينبغي الفصل بين الدولة والدين: هذا موقف سياسي علماني حقاً. غير أن العلمانية هنا تسبق الدَّنْيَوة. ويدافع سروش، مثل عدد من المعترضين الأميركيين، عن الفصل بين الكنيسة والدولة، لكنه يتمنّى بقاء المجتمع المدني مجتمعاً دينياً. لذلك يتردّد في الحديث عن دَنْيَوة: يعتقد أن الدين لا يزال بإمكانه أن يلعب دوراً في المجتمع الذي يعرّفه بأنه "مجتمع مدني ديني"[١]، وهذا مثال مثير للاهتمام لعلمانية من دون دَنْيَوة يذكّر بمشروع الطُّهْريين الأميركيين: يقف الدين هنا إلى جانب مأسَسة السلطة: ليست الدولة هي مَن يحرّر

١ (Jame'yé Madani-yédini) في الأصل. (المترجم)

المواطن من الدين، كما في التقليد العلماني الفرنسي، وإنما الدين هو الذي يحرّر المواطن من سلطان الدولة المطلق[1]. لكن كيف السبيل إلى التوفيق بين المجتمع المدني الديني والديمقراطية، لأن المؤمن يرجع إلى معيار إلهي؟ ينبغي الافتراض بأن المواطن يتصرّف بما هو شخص مؤمن، ولكن في قرارة نفسه، من دون إلزام صادر عن الدولة أو المجتمع أو رجال الدين، ولكن في الوقت عينه من دون أن يفرض على الآخر ما يعتبره معياراً إلهيّاً: إن الإيمان المطلق يتماشى مع تعددية الآراء؛ ما يعني أن المواطنين في غالبيتهم إذا امتنعوا عن التصرّف بصفتهم مؤمنين عندئذٍ يكون المجتمع قد تحوّل إلى مجتمع دنيوي بصورة نهائية لعدم وجود أي هيئة لفرض الإيمان على المواطن.

يمكن مقارنة هذه الرؤية بالمفهوم الكالفيني للطهريين، حيث الحاضرة (مدينة – دولة من جنيف إلى بوسطن) تُدار بالفعل من قِبل مجموع المواطنين، من دون أن تستولي على الدولة مؤسّسة دينية بنوع خاص. إن غياب هذه المأسسة يعني، عند زوال الوهم الألفي وليس الإيمان، التواجد بالفعل في مجال ديمقراطي دنيوي (حيث يمكن أن تطفو بعض القوانين مثل قانون مكافحة الزنى).

---

١ هنا يبقى سروش وفياً لروحية الثورة الإسلامية ضد شاه إيران، وهذا ما توقعه ميشال فوكو: لا تعني الثورة الدينية قدوم نظام أفضل، بل استحالة أن تدعي السلطة الزمنية امتلاك حقيقة وتفوّق مطلقين. انظر:

Oliver Roy, "L'énigme du soulèvement: Michel Foucaut et l'Iran", Vacarmes, N° 28, 2004.

ويناضل سروش بأسلوب منطقي جداً من أجل إزالة الحواجز الكهنوتية الماثلة في دستور إيران الإسلامية (مفهوم ولاية الفقيه، أي "وصاية عالم الدين" الذي يحدّد وضع قائد الثورة، وكذلك مجلس الخبراء المكلّف التحقق من إسلامية القوانين والمرشحين للانتخابات، ما يفضي إلى فرض الرقابة على الإرادة الشعبية). وعلى نحو مثير للاهتمام فإن هذا أيضاً هو المنظور الذي يقع ضمنه السديم الذي يوصف بـ"اليمين المسيحي" في الولايات المتحدة، الذي يعتبر، مهما كان ذرائعياً، أن صناديق الاقتراع هي مصدر الشرعية السياسية الوحيد. ولا ريب في أن هذه الرؤية الدينية، التي تدلّ على ليبرالي في إيران وعلى محافظ في الولايات المتحدة، هي على النقيض من العلمانية الفلسفية الفرنسية، لكنها توضح أن هذه الفلسفة ليست احتكاراً لقيام مجال ديمقراطي.

شقّ إصلاحيون آخرون سُبلاً مختلفة في هذا السياق، لأن تمكين حرية النقد اللاهوتي يتماشى مع التعددية. ولن نعود هنا إلى التحليلات المختلفة لهؤلاء المؤلفين الذين، كما يقول رشيد بن زين، "يبرهنون على أن وراء الخطاب الديني غالباً ما تختبئ إشكاليات أو استراتيجيات تتصل بالثقافة، وعلم الإناسة، والمصالح السياسية. ويجمع هؤلاء المفكرون على وجوب الخروج من الاستخدام العقائدي والعملي للنصوص فالإسلام ليس مدعواً إلى الإجابة عن كل الأسئلة المعاصرة، ولا هو مدوَّنة قانونية

ولا مؤلَّفاً في العلوم السياسية. والمسائل المتعلقة بالديمقراطية، والعلمانية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الرجال والنساء، يجب أن يتم تناولها خارج النص القرآني".[1] يؤول هذا الأمر إلى جعل النبي رجلاً من عصره (من جهة ثانية يتفق هذا الأمر تماماً مع وحدانية الإسلام الخالصة، التي ترى أن الله وحده مطلق)، ورفض العقيدة القائلة بأن القرآن غير مخلوق (هذه العقيدة التي لم تُفرض إلا في وقت متأخر انطلاقاً من المدارس الأكثر تشدّداً مثل المذهب الحنبلي) وبالتالي استخدام الوسائل المفهومية للنقد المعاصر (علم اللغة، التاريخ، علم الاجتماع، المقارنية، إلخ). وهذا يتصل أيضاً باللجوء إلى العقل والتفسير الشخصي، الخاضع لنقد النُّظراء.

في كل هذه الفرضيات العائدة للمذهب الإصلاحي يتحول المعيار القانوني إلى قيمة أخلاقية ولا يعود بالإمكان جعله موضوع قوننة صارم أو استعمال من قبل الدولة. ولا تُطرح مجدداً مسألة التوافق بين الشريعة والقانون الحديث، لأن الشريعة لم تعد معرّفة كمدوّنة قانونية (إن مفهوم الفقه نفسه هو الذي يختفي بالفعل) هكذا تتغلّب القيمة على المعيار، والمعنى على اللفظ، والروحي على الحرفي.

هنا يبدو البرنامج واضحاً جداً، ولا ريب في أن إسلاماً كهذا

---

1 Rachid Ben Zine, Entretien, La Croix, 13 février 2004.

ليس متوافقاً مع العلمانية والدَّنْيَوة فحسب بل يعمل من أجل الثانية ويبرّر الأولى.

لن نتطرّق طبعاً إلى مسألة مقبولية هذه القراءة للإسلام. سوف يوجد إسلام إصلاحي ابتداء من اللحظة التي يصبح فيها موضوعاً متداولاً في كتابات مسلمين ذوي أهلية، ولا ريب في أنهم عُرضة لانتقاد لاهوتيين، ومثقفين، أو مناضلين آخرين، ولكن ليس لعلماء الإسلام التابعين للبلاط أو أصحاب المنابر أو روّاد الصالونات أن يوزعوا من الخارج العلامات الجيدة أو الرديئة. إننا نحيط علماً والحال هذه بأن في الإمكان رؤية فقه إسلامي ليبرالي.

لكن السؤال الذي يطرحه المذهب الإصلاحي على مستويين: من هو جمهوره؟ وهل هو الشرط الضروري لكي يكشف الإسلام عن قابليته للتلاؤم مع العلمانية والديمقراطية؟

إن تقديم النقاش على هذا النحو يؤول بالفعل إلى الرهان بكل شيء على انتصار "الليبراليين" على "الأصوليين"، أو اعتبار أن الليبراليين خسروا بنيوياً لأنهم لا يمتلكون جمهوراً. إذاً من الواضح، لأسباب فصّلتها في كتابي "الإسلام المعولم"، أن أشكال التديّن التي تتخذها حركة الإحياء الديني اليوم، في جميع الأديان، بعيدة من أن تكون ليبرالية. والنتيجة الطبيعية إذاً هي أن تؤدي سياسة علمانية إرادوية إلى تشجيع هذا الإسلام الإصلاحي على حساب أنماط الإسلام الأخرى (أصولي، محافظ، تقليدي).

نكرّر مرة أخرى أن ما لا يطرأ على بال العلمانية هو أن تتدخل في الشأن اللاهوتي.

غير أن المشكلة الكبرى في هذه المقاربة هي أنها تفضّل العقيدة، من غير أن تفسّر بماذا تكون العقيدة ملائمة لعلاقتها بالسياسي، من دون التساؤل عن كيفية عمل العقيدة لإنتاج تصرّفات ملموسة. إن العلاقات بين الأصولية والعلمانية والدَّنْيَوة أكثر تعقيداً (من ذلك مثلاً أن الاجتهاد الذائع الصيت – حق التفسير – ليس علامة على الليبرالية في ذاته، لأن الوهابيين السعوديين شأنهم شأن آيات الله الإيرانيين يعترفون بهذا الحق – ولكن تحت الرقابة). أخيراً، إن الاندفاع في سياسة تشجيع المفكرين الإصلاحيين في الظرف الحالي حيث تصطبغ الهوية الإسلامية بصبغة قوية معادية للإمبرالية تؤول غالباً إلى إعطائهم قبلة الموت. ومن قبيل الظرف في الغرب إعطاء أوسمة للمسلمين "الجيّدين"، وتسميتهم، وتقييمهم من دون أن يُعلَم جيداً ما إذا كان القصد إعطاءهم أصداء جديدة في بلادهم، أو على العكس السعي لإبراز عزلتهم بغية التشهير على نحو أفضل بتعصّب المجتمعات المسلمة وظلاميّتها.

لا معنى لإصلاح لاهوتي إن لم يتمفصل حول رهانين ثقافيين، اجتماعيين وسياسيّين يدركهما المعنيون. لم تكن أفكار مارتن لوثر حديثة جداً كلها غير أن عمله العبقري تمثل بلا ريب في تحويلها إلى بيان (خمس وتسعون دعوى واضحة وصافية) مُعلَنٍ

على الملأ، تيسّر نشره بفضل تكنولوجيا الطباعة وتمّت قراءته فوراً وفُهِم في تضمُّناته السياسية والاجتماعية، بهذا المعنى يكون لوثر أقرب إلى الخميني منه إلى يوحنّا الثالث والعشرين. ولقد أدرك الإسلاميون الصلة بين دين وسياسة أفضل من إدراك الإصلاحيين لها. وكل شيء يسمح بالاعتقاد أن الإصلاحيين سيكون لهم تأثير ارتجاعي، أي أنهم سيقدمون الكلمات اللازمة للتفكير في تغيّرات سوف تحدث لأسباب أخرى.

ينبغي إذاً البحث أيضاً في التطورات العميقة التي تشهدها المجتمعات المسلمة عن جذور الدَّنْيَوة. وتعود مقاربة المؤرّخين وعلماء الإناسة إلى التساؤل عن الطريقة التي بموجبها طرحت المجتمعات المسلمة على نحو ملموس مسألة الدينيّ الضامّ.[١]

٤ – العلمانية بالفعل: تاريخ العالم المسلم ومجتمعه

يؤكد مؤرخون وعلماء إناسة أن الإسلام عرف الدَّنْيَوة بالفعل سواء من وجهة نظر سياسية أو اجتماعية. ذلك أن العقيدة غنية ومعقّدة بما فيه الكفاية للسير بها في اتجاهات مختلفة، كما أنها بناء بارع وسياسي جداً في غالب الأحيان (متأثر إلى حدّ بعيد بالتاريخ واختيارات الحكام)، فتح إعداده المتنوّع عدداً من

١ Englobant: الضامّ، جمع ضامّات: بعض الحقائق التي يتعذّر تحديدها بدقة مثل الله والذات والوعي. (المترجم)

السُّبُل وتقابلت فيه مدارس متعارضة بحيث نجد فيه ما يمكّنه من التكيّف. ثم إن جميع السلطات في الإسلام كانت دنيوية، بمعنى أنها لم تكن معيّنة من الديني. وفي ما عدا عهد النبي لم تقم حكومة إلهية يشرف عليها رجال الدين [تيوقراطية]. لقد تبوّأ السلطة سلاطين، وأمراء، وقادة عسكريون، ورؤساء (وما زالوا يتبوّونها) بناء على اعتبارات زمنية تماماً (القوة، تعاقب السلالة الحاكمة، الانقلاب، وحتى الانتخابات) واكتفوا بالتفاوض على شرعيتهم مع هيئة من علماء الدين مدجّنين بدرجات متفاوتة تركوا لهم إدارة الأحوال الشخصية، محتفظين لأنفسهم بقانون الدولة الوضعي (قانون، كلمة يونانية تدل على أن اللفظ المستعار مأخوذ كما هو). من جهة ثانية طوّر العلماء نظرية متكاملة في احترام السلطة القائمة (بما في ذلك عندما لا تكون السلطة مسلمة)، بغية تأمين بقاء المجتمع المسلم ولتجنّب الفتنة، أي انقسام الأمة[1] في الوقت ذاته. من بين الترّهات الخاطئة التي تتردّد غالباً القول بأن الإسلام يمنع المسلمين من البقاء في ظل سلطة غير مسلمة: هنا يتعلق الأمر بالمفسّرين مرّة أخرى. وليس من باب المصادفة

---

1 Khaled Abu Fadl, "Striking a Balance Legal Discourse on Muslim Minorities", in Yvonne Yazbik Haddad et John Esposito, Muslim on the Americanization Path?, University of South Florida, 1998.

يذكر بوجه خاص فتوى رشيد رضا التي تسمح لمسلمي البوسنة والهرسك بالبقاء في بلادهم عند ضمّها إلى النمسا عام ١٩٠٨. رؤية مختلفة لبرنارد لويس.

(in Bernard Leus et Dominique Schanapper (dir), Muslim en Europe, Actes Sud, 1992).

أن تلقى التفسيرات "المتصلّبة" كتفسير ابن تيمية رواجاً اليوم في الأوساط الإسلامية الراديكالية، لكن ثمة تفسيرات أخرى جائزة هي أيضاً. يمكن في مجالنا أن نذكر فكر طارق رمضان الذي، مهما كانت التحفظات التي يثيرها، يشكل نظرية في شرعية الإسلام الأقلّي وممارسته. وما من مشكلة في ما يذهب إليه عدد من العلماء من أن إجازة كهذه ما هي إلا ذريعة، أو أن المثل الأعلى، في نظر طارق رمضان، يتحقق يوم يعتنق غير المسلمين الإسلام: إن الأمل الأُخروي في انتصار الدين الحقيقي ملازم للوحدانية المسيحية والمسلمة، والمهم، كما رأينا، هو تحديد قاعدة للعب يحترمها الجميع في الشأن الدنيوي، ولكلٍّ ملء الحرية في أن يحلم بالثورة، وإلغاء الرأسمالية، ومجيء المهدي أو المسيح إلى الأرض. وسواء أعاش المرء بصفته مالكاً للعالم أو مجرّد مستأجر فالمهم هو احترام العقد.

في المجتمعات الإسلامية تستجيب لهذه "الدنيوية" أيضاً قوى البنى غير الدينية. ذلك أن المجتمعات "التقليدية"، أياً تكن صحة هذا المصطلح، مبنية على أسس منطقية إناسية (قبلية، عصبية، ما يعني كل شكل من أشكال التضامن القائمة على عنصر القرابة وشبكات التحالف) وعلى قواعد سلوكية وقوانين عُرفية حيث لا يحتل الإسلام إلاّ حيّزاً ضئيلاً. في جنوب مصر، مهد الجماعة الإسلامية الراديكالية يوقع الثأر

التقليدي عدداً من الضحايا أكثر مما يحدثه العنف الديني وهو منتشر على نحو مماثل عند المسيحيين الأقباط أو المسلمين: ولم تفلح الدعوة إلى تضييق الشريعة أبداً في وضع حد لعمليات الثأر. وفي أفغانستان لم يفلح الطالبان قط في إحلال الشريعة محل العُرف القبلي[1] في أوساط القبائل الباشتونية على الرغم من انتماء الطالبان إلى تلك القبائل، وعلى ما بين العُرف القبلي والشريعة من اختلافات عميقة (خلافاً لما يُقال غالباً، ليس من المؤكد أن العُرف القبلي أكثر ملاءمة للنساء، لأنه يحرمهنّ من أي ميراث، ويفرض عليهنّ زواج السِّلْفَة[2]، ويجعل منهن عُملة مقايضة في سبيل الحدّ من الأخذ بالثأر. من جهة ثانية كانت السلطات الاستعمارية، من المغرب الفرنسي إلى الهند البريطانية، قد أدركت جيداً واستخدمت القوة الكامنة المضادة للإسلام في القانون العُرفي. وأخيراً فقد انتشر الإسلام في مناطق جغرافية متباينة جداً، ما أدّى إلى تنوّع المجتمعات الإسلامية وتعارضها في أمور كثيرة (بما في ذلك وضع المرأة)، ثم إن الحديث عن إسلامات "ثقافية" أمر ممكن، وهذا ما يثبت قدرة الإسلام الكبيرة على التكيّف مع ثقافات ومنظومات سياسية مختلفة، غير أنه يثبت أيضاً أن

---

١ Pashtunwali: باشتون والي، كما في الأصل. (المترجم)

٢ Lévirat: زواج الأخ من زوجة أخيه المتوفى بلا ذرية، وهو في الأصل قانون عبراني. (المترجم)

الإسلام في ذاته لم يكن يوماً مُفسِّراً لواقع اجتماعي[1].

إن التطبيق الكامل لشريعة محصورة ما بين قانون عُرفي وقانون وضعي لم يكن قط إلا مِثالاً أعلى، وحتى شعاراً سياسياً، ما يُفسِّر من جهة ثانية أن الأصوليات المختلفة كانت على وجه الخصوص حركات معارضة. غير أن عالم إنتاج الشريعة، وإن كان تطبيقها محدوداً، يوضح أيضاً أنه يميل إلى أن يستقلّ ذاتياً بالنسبة إلى السلطة السياسية: إن الشريعة المُنتجة على يد هيئة من الاختصاصيين، وفقاً لقواعد متباينة من مدرسة إلى أخرى، غير أنها ترتكز على مبدأ الذِمامة[2]، والاستنباط، والقياس، إلخ، لم تُدخل في الاعتبار أبداً من حيث التعريف إرادةَ الحاكم. والشريعةُ إذ توجد مجالاً قانونياً مستقلاً فإنما تقوّي على نحو مفارق استقلال السياسي. ويحدّد تراث العلماء شكلاً من المجتمع المدني أكثر مما يحدّد حكومة إلهية يشرف عليها رجال الدين[3]، لأن الشريعة تفلت من سلطة الدولة المركزية ما دامت لا تمسّ امتيازاتها.

إذا كان الإسلام، كما يلاحظ أوليفييه كاري، معنياً بالشأن

---

1 Olivier Carré, L'*Islam laïque ou le retour à la grande tradition,* Armand Colin, 1993: Clifford Geertz, L'*Islam observe*, La Découverte, 1992.

بالعكس، لا يتناول مؤلف مثل برنار لويس، في محاولته تبيان المشاكل التي يسببها الإسلام، إلا العالم العربي.

(Bernard Lewis, *L'Islam en crise*, Gallimard, 2003).

٢ Casuitique: ذمامة، أو مبحث الذمة، كناية عن دراسة أحوال الضمير أو علم القضايا الضميرية. (قاموس المنهل)

٣ Théocratie تيوقراطية.

الزمني، (أو الدنيوي)، فلأنه مشغول من قِبَل زمنيين: يتدخل الحاكم في الديني أكثر من حصول العكس، والعلماء مُدجّنون بسهولة، والمعرفة مضبوطة، والرقابة مطبّقة[1]. والعلاقة تكتسب معنى مزدوجاً، كما فهمه رجال الدين الإيرانيون الطُّمأنينيون[2] الذين يطالبون بالفصل بين الدولة ورجال الدين: إن عدم التمييز بين الدولة والدين يضفي على الدين الطابع الدنيوي أكثر مما يضفي القداسة على السياسة.

في البلدان المسلمة، حتى عصرنا هذا، تحققت الدَنْيَوة بالفعل، ومن دون إحداث توتّر بين سلطة دُنيوية وسلطة دينية (ما عدا إيران في القرن العشرين، ولكن هذا يعود بالضبط إلى وجود مؤسسة عُلمائية غير موجودة في العالم السُّنّي). وقد حدث العكس في أوروبا الغربية حيث قامت إشكالية السلطة على ذلك التوتّر. بهذا المعنى لم يوجد قط في الإسلام نموذج لدولة إلهية يحكمها رجال الدين لا من حيث المؤسّسات (لم يَسْعَ رجال الدين إلى السلطة قطّ، إلا مع الخميني)، ولا حتى من حيث القانون: احتمال إقامة الشريعة كقانون إسلامي، كما قال بذلك دعاة الإسلام السياسي كافة، من سيّد قُطب إلى الخميني. كذلك طاولت الدَّنْيَوة الفعلية السكانَ المسلمين. لكن يُرفَض أن تُطبَّق على الإسلام المبادئ

1 Olivier Carré, L'islam Laèïque. Op. Cit, P. 8

2 Quiétistes

الأساسية لعلم الاجتماع الديني، الذي يُعنى بالتصرّفات الملموسة التي يقوم بها المؤمن. والحال أن علم الاجتماع الديني هذا نشأ انطلاقاً من دراسة سكان أوروبا المسيحيين، وأثبت أن تصرّفات المؤمنين (ومن ذلك ظواهر الخروج من المسيحية بين أمور أخرى) لا علاقة لها البتّة بتطوّر العقيدة الدينية: إن الأسباب التي أدت إلى انخفاض الممارسة الدينية في بوس[1] ولكنها صمدت في رويغ[2] لا تعود إلى النقاش اللاهوتي. والأمر نفسه في الإسلام: هناك مجال وسيرورة للدَنْيَوة لا يعودان إلى تطوّر العقيدة. ويبقى بالتأكيد سؤال مثير للعاطفة ومعقّد في آن واحد: ما العلاقة بين النقاش اللاهوتي وعلم اجتماع الفاعلين، مثلاً بين أخلاقية الرأسمالية والبروتستانتية (ماكس ويبر)، وبين البنية العائلية وعقيدة القضاء والقدر (إيمانويل تود)[3]؟ لكنْ ثمة أمر مؤكد: لا وجود للسببية مطلقاً (البروتستانتية أوجدت الرأسمالية، أو الثانية حثّت على الإصلاح)[4].

مرّة أخرى نكرّر القول بأن الإحالة على تنوّع ودَنْيَوة المجتمعات المسلمة الحقيقية لا تحلّ مشكلتنا تماماً، حتى وإن دلّت على

١ Beauce: منطقة في فرنسا.

٢ Rouergne: منطقة في فرنسا.

3 Emmanuel Todd, La troisième Planète, structures familiales et système idéologique, Seuil, 1983.

٤ سوف نلاحظ من جهة أخرى أن موضوع القضاء والقدر يطرح لفهم موقفين متعارضين: "قدرية العربية" (المكتوب) و"ذهنية المشاريع الكالفينية" (البحث في النجاحات الاقتصادية عن علامة سلام لن تُعرف إلا يوم القيامة).

وجود تلاؤم بالفعل بين الإسلام وكل من الدُّنْيَوة والعلمانية. لأن هذا التنوّع وذلك التاريخ مرفوضان من قِبَل الإسلام السياسي والأشكال الجديدة من الأصولية. إن الإسلام السياسي، الذي يجعل من الإسلام عقيدة سياسية، يُنكر حقيقة وجود دولة إسلامية في يوم من الأيام، ويتبنّى إشكالية حديثة للدولة لكي يحاول مجدداً التفكير في عدم الفصل بين الديني والسياسي انطلاقاً من محرّك عقدي. ونعود ثانية إلى مسألة الدولة.

٥ – العلمانية ابنة الطلاق بين الدولة والكنيسة

قامت العلمانية في الغرب قبل كل شيء على قاعدة الصراع بين البابا والإمبراطور، وبين الملك وروما، وبين الجمهورية والكنيسة، أي الصراع بين مؤسَّستين. وليس المثال المضاد الأميركي بواحد منهما، ذلك أن إعلان الآباء المؤسّسين الفصل بين الكنيسة والدولة إنما كان ضد وضع الكنيسة الرسمية في إنكلترا، وهذا لا يعني أبداً فصلاً للديني عن السياسي (نظراً إلى أهمية الدين المدني). إذاً كان الفصل على الطريقة الأميركية ردّاً على إشكالية أوروبية.

إن مسألة العلمانية في العالم الغربي ليست هي نفسها مسألة العلاقة بين المقدّس والمدنّس، لأن كلاً من المجالين يدعي في الواقع الانتساب إلى المقدّس ذاته. ولم تتمكن العلمانية على

الطريقة الفرنسية من أن تجد موطئ قدم لها في العالم المسلم نظراً إلى غياب هذين الفاعلين اللذين أنجباها: دولة "عليها هالة القداسة" ومؤسسة كهنوتية، لا يتنافسان على السلطة الدنيوية وإنما لتنظيم هذا العالم الدنيوي تنظيماً تراتبياً تبعاً للمجال المقدس. وهذا ما يُفسِّر كيف أن مصطفى كمال أتاتورك عندما جلب إلى تركيا الدولة اليعقوبية[1]، بكامل الجهاز الذي يبرّر شرعيّتها (القومية، المدرسة، وهْم الأمة الموحَّدة)، لم يكن بحاجة إلى إقصاء رجال الدين، لأنهم لا يشكلون قُطباً آخر للشرعية: فاكتفى بتحويلهم إلى موظفين.

ثم إن إقامة الدولة الغربية وإضفاء طابع القداسة عليها هما، كما رأينا، عنصران لا ينفصلان عن استعادة الدولة قالباً دينياً ترتكز عليه. ذلك أن القانون قائم على الإرادة: إرادة الله، والحاكم، والهيئة السياسية. وسواء أكانت الإرادة خاصة أو عامة فهي مقدسة. والدولة في هذه الحالة حاملة للقِيَم: القِيَم الجمهورية هي قيَم وضعية. ثم إن المعركة بين الدولة والكنيسة تشتدّ (بما في ذلك عندما يتقاسم الطرفان الإيمان ذاته) ولاسيما أنهما يستندان إلى الشرعية نفسها، وينتميان إلى مجال البناء الاجتماعي ذاته. في

١ L'Etat Jacobin: الدولة اليعقوبية، كناية عن مرحلة الديكتاتورية الثورية في أثناء الثورة الفرنسية، واليعقوبية هو منهج فريق من الثوريين كانوا يجتمعون في دير للرهبان اليعقوبيين في بارس، عرفوا بنادي اليعاقبة وبهم بدأ عهد الإرهاب تحت تأثير روبسبيير عام ١٧٩٤. (المترجم)

تتيح له تدارك المراحل، وهذا ما يبرّر أيضاً بعض أشكال الاستعمار (الانتداب مثلاً) ودعم أنظمة سلطوية علمانية (الرئيس بن علي في تونس) أو تدخّلات عسكرية تُسفِر عن فرض وصاية لمدة تطول أو تقصر (العراق بعد التدخل الأميركي عام ٢٠٠٣)[١].

ينتقل النقاش إذاً من الدَّنْيَوَة إلى إشكالية الدولة، وليس في هذا ما يدهش لأننا رأينا، في التقليد الأوروبي والفرنسي منه بوجه خاص، كم أن التفكير في الديمقراطية والعلمانية لا ينفصل عن إشكالية الدولة. هل يكون نموذج أعلى مجرداً من أي قيمة عالمية لأنه ثمرة تاريخ خاص، أو هل ينبغي المرور ثانية بالظروف التاريخية التي أنتجته (وإذاً استعجال الانغماس في العنف وسوء التفاهم) لكي يصبح في الإمكان تبنّيه؟

٦ – المُتَخَيَّل السياسي للإسلام: هل توجد ثقافة سياسية مسلمة؟

لا تشير الإحالة على الإسلام إلى استمرارية تاريخية دامت أربعة عشر قرناً، فهي إحالة مَرنة جداً، لا تُحدّد أي نموذج قَبْلي وتتكيّف مع منظومات سياسية مختلفة. غير أن الإحالة المنتظمة على ثقافة سياسية مسلمة تعني أن ثمة ثابتاً لا يتغيّر، شكلاً مُتخيَّلاً للسلطة

١ الاحتلال العسكري الأميركي للعراق يقوم على هذه التربية العضلية، اتخذت الإدارة المؤقتة الأميركية للعراق إعادة بناء ألمانيا بعد حرب ١٩٤٥ نموذجاً: تعليم شعب مُبلَه بحكم النظام الاستبدادي فضائلَ الديمقراطية. غير أن النتائج لا تبدو مقنعة.

ينظّم العلاقة التي يقيمها المسلم مع الشأن السياسي والتي تعود اليوم مع صعوبة استيعاب نموذج الدولة الحديثة والديمقراطية.

كيف يتسنّى والحالة هذه تصوّر عودة الديني إن لم يكن في شكل التقليد القديم المهجور. هذا التقليد يفترض دوام نمط من التفكير، مغطى مؤقتاً بالحداثة غير أنه يعود مجدداً كمكبوت مؤسّس، مثل حقيقة هويّة تبحث عن ذاتها. هكذا يتم السعي دائماً إلى تحديد ثابت ديني، عقيدة، عقلية أو ثقافة تفسّر الإجابات المختلفة التي يقدّمها كل مجتمع بشأن النظام الاجتماعي، والشكل السياسي، والتطبيق الاقتصادي، والعلاقة بالمكان وتعريف الذات.

تبقى المسألة الأساس هي نفسها: كيف يعمل دين ما في الاجتماعي والسياسي؟ كيف يحدّد سلوك المؤمنين؟ طبعاً يمكن الاستدلال بمفردات ذهنية: لقد استبطن المؤمن المعيار الذي ينتفي فيه الفرق بين دين ودولة، وبالتالي لا يتوصل إلى التكيّف مع العلمانية. لكن لماذا استبطن المؤمن هذا المعيار دون سواه؟ ما العلاقة بين معيار وممارسة؟ هل أدّى تحريم الزنى في المسيحية إلى خفض عدد الزُناة في العالم المسيحي؟ لا على وجه اليقين، حتى وإن ساهم في إنشاء سوق للجُرم، يدير نفسه وسط تنوّع واسع في الإجابات وفي منطوق الأحكام، وعلى ذلك فالمعيار ليس بريئاً غير أنه لا يعمل أبداً بصورة مباشرة.

لا يعمل المعيار الديني كمعيار اجتماعي أو سياسي إلا لأنه

مُستعاد، ومعادة صياغته، ومترجم بمنطوق أحكام، تفترض كلها تدخّل دعاوى أخرى (ومنظومات معايير أخرى): القانون، النظام السياسي، وأيضاً أشكال تديُّن تتنوع في الزمان والمكان. والعقيدة لا توجد إلا من خلال إعادة قراءة وإنفاذ، أي تديّن. ولقد بيّنا في هذا الكتاب أن المحرّك الرئيس لإقامة ما يُسمّى بالعلمانية كان، في رأينا، هو النظام السياسي وليس العقيدة. ولقد قامت العلمانية من خلال السياسي وهذا ينطبق على الإسلام، بينما تنشأ الدَّنْيَوة نتيجة تغييرات في أنماط تديّن المؤمن.

من الأهمية بمكان إذاً رؤية كيف ستعبّر مفاهيم دينية عن نفسها بمفردات اندماج في العالم، ومشروع اجتماعي، وعلاقة بالمجتمع والإقليم، والمهم في نظرنا ليس مضمون العقيدة في ذاته بل صياغته بالنسبة إلى اندماج المؤمن في العالم. والحال أن هذا الاندماج ليس مجرّداً. وحتى إذا ما اعتبر المؤمن نفسه مالكاً لإيمان ولرؤية للخلاص صالحة لكل زمان ومكان فمن الواضح أنه يعبّر عنهما في سياق معيّن. ولا يمكن فهم شيء، مثلاً، من الخصومات اللاهوتية في لحظة معيّنة من التاريخ (القرنين الخامس عشر والسادس عشر بالنسبة إلى المسيحية) إذا ما عُدَّت خصومات لازمنية.

يمكن بالتأكيد الحديث عن مُتخيَّل سياسي للإسلام، أي عن نظريات متواترة في السلطة عند العلماء والمفكرين، لكن

المدهش هو عدم تأثيرهم. ولم يحدث قط أن ساهموا في تحديد نموذج نظام سياسي، إلا عندما غادروا الميدان القانوني للانتقال إلى الميدان "الإيديولوجي" (الخميني). وهذه ظاهرة حديثة. إنّ ما تحدّده العقيدة الدينية ليس نظاماً سياسياً بل هو متخيَّل سياسي، يتعلق طبعاً بالتفسير. والمتخيَّل السياسي المسيطر اليوم، لدى الإسلاميين والأصوليين الجدد على السواء، هو الذي يعود إلى زمن النبي. غير أنّ هذا المتخيَّل السياسي ليس نقلاً للماضي (لماذا انتظر المسلمون أربعة عشر قرناً لكي يتبيّنوا أن نموذج مدينة النبي وحده هو الشرعي؟). إن عَصْرَنة الماضي المؤسِّس هو، في غالب الأحيان، محاولة للاستحواذ مجدداً على شكل من الحداثة.

لنأخذ مثالَ اللَّبْس المستمر بين الإسلاميين والأصوليين الجُدد[1]. عند الفريق الأول تمرّ إعادة الأسلمة عبر الدولة؛ وعند الفريق الثاني عبر التقوى الشخصية، ومع ذلك يتقاسم الجميع مُتَخيَّلاً سياسياً واحداً: الفكرة القائلة بأن المجتمع المسلم المثالي هو الذي كان في زمن النبي. غير أن هذا المثال الأعلى لا يعمل بصورة مباشرة أبداً، ولقد خصّص عدد من العلماء أو المؤلفين

[1] هذا اللبس واضح جداً في كتاب كارولين فورست عن طارق رمضان حيث تصرّ على أن تجعل منه أخاً مسلماً، تقريباً كالسعي إلى جعل الليندي شيوعياً وجوسبان تروتسكياً. إذ ما القصد من عبارة "أخ مسلم"؟ الإخلاص لتيار فكري، الانتماء إلى تنظيم، إرادة إقامة نمط معين من الدولة، مدرسة فكرية، تشكيل ثقافي، اقتناع أيديولوجي؟ هناك كثير من الأشكال التي قد يكون المرء، أو كان، فيها ماركسيّاً، أو تروتسكيّاً، أو من تنظيم العمل الفرنسي، أو فاشياً، ولكن أخاً مسلماً أيضاً.

الأكثر حداثة صفحات كثيرة لتحديد الشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة، غير أن أحداً لم يسعَ جدياً وراء هذا الخليفة: استعادت هذه الفكرة اليوم نِحَل سياسية (مثل حزب التحرير، شبه السرّي القائم اليوم في لندن والذي يعمل على ضمّ شبان مسلمين من الجيل الثاني) تبعاً لمنطق لم يعد له أي صلة بالقانون الإسلامي التقليدي (خليفة حزب التحرير متجسّد عملياً في الحزب نفسه وليس في فرد: إن مفهوم الحزب بوصفه فاعلاً سياسياً في ذاته موروث من الماركسية)[1].

في الواقع إذا ما أمكن وضع لائحة بالعناصر التي تشكل أساس المتخيَّل السياسي الإسلامي (الخلافة، عدم الفصل بين دين ودولة) يُلاحظ أن هذه النماذج تعمل بواسطة إعداد قانوني وإيديولوجي. فليس لأي عقيدة دينية من تأثير مباشر في السياسي. ولا تعمل إلا إذا استعيدت، وتُرجمت، وأعيد تحديدها بواسطة إيديولوجيا سياسية، وإعداد قانوني أو بواسطة أحكام السلطة، وجميعها تتعلق بوضع سياسي محدّد: سوف نرى لاحقاً كيف أن الدولة الإسلامية هي في الواقع إعداد إيديولوجي خاص بالقرن العشرين.

غير أن بعض المؤلفين، أمثال صموئيل هنتغتون (والرأي العام الغالب)، يرون أن ثمة صلة مباشرة بين العقيدة والنظام السياسي، صلة تتجسّد في "ثقافة": الثقافة المسلمة أو "العربية الإسلامية".

---

١ بشأن حزب التحرير يمكن تصفّح موقع www.hizb-ut-tahrir.org

وبالجملة حتى مع التفكير في أن المجتمعات المسلمة ربما تكوّنت عبر سيرورات دُنيوية فقد طبع الإسلام ثقافته السياسية، لا بل الذهنية الفردية للفاعلين، تماماً كما أن أوروبا المُدَنْيَوة تبقى مسيحية في العمق. هكذا تبقى الرؤية التمامية للإسلام حيّة في الإيديولوجيات السياسية للشرق الأوسط (حيث جامعة العروبة ما هي إلا دَنْيَوة للجامعة الإسلامية)، وتبقى صعوبة التفكير في قيام مؤسّسات سياسية مستقلة، وتصوّر المواطن بمعزل عن روابطه العشائرية أو ذوبانه العاطفي في الطائفة: كل ذلك هو علامة دوام ثقافة عربية إسلامية صعبة الانقياد لإقامة دولة حديثة.

طرحنا منذ البداية سؤالاً متواتراً: ما الذي سمح بالقول إن العقيدة تُحدِّد سلوك المؤمنين؟ بالنسبة إلى الأصوليين، والتماميين، وأتباع مذهب الولادة الجديدة[1]، يبدو الجواب قاطعاً: إن المؤمن هو نفسه الذي يقرّر وضع مواصفات العقيدة في المقام الأول. وبالنسبة إلى المسلم الاجتماعي، ذاك الذي لا يشعر بالحاجة إلى تبيان إيمانه، يُلْجأ إلى مفهوم الثقافة التي يفترض فيها أيضاً العمل على تفسير السبب الذي من أجله يتم تحديد المجتمع بواسطة الديني في حين أن هذا الأخير غير مُحدّد في أي مكان لا في القانون ولا في المؤسسات.

١ born again: عقيدة مسيحية تقول بأن الله يقود المسيحيين إلى حياة جديدة بعد حالة الموت السابقة. (المترجم)

مُجمل القول إن الثقافة مُدرَكة بوصفها محرّكاً يسمح للدين بتشكيل مجتمع و"عقلية" أيضاً. وهذا هو المفهوم الأساس لإشكالية "صراع الحضارات": إن الحضارات دينية في جوهرها، حتى وإن كانت مُدَنْيَنة. لا مفرّ من الديني، والثقافة هي الوسيط بين دين ومجتمع: وهذا ما يتبقّى من الديني عندما يضمحلّ الإيمان. وعلى ذلك فالدَنْيَنة هي بقاء الديني من دون المقدّس. وهذا مطابق للتحليلات التي تجعل من علمانيّتنا شكلاً مستعاداً من التسامي الديني.

لدينا والحال هذه فرضيّتان تحصران الإسلام في عُزلته الجزيرية: الدين المُدَنْيَن الذي يعبّر عن نفسه في ثقافة، والدين الأصولي الذي يتجلّى مباشرة على شكل تطلُّب لإقامة نظام حكم ديني.

يبقى المرء مسلماً حتى وإن لم يعد مؤمناً. والخشية من التطيُّف تُفهم بسهولة أكبر لأن المسلم الاجتماعي يصبح عندئذٍ على وجه التحديد قابلاً للتأثر بكل تنشيط ديني لثقافة الأصل الديني التي يحملها: والحال أن الأصولية تُدرك دائماً في امتداد ثقافة الأصل. عندئذٍ تفترض العلمانية الحقيقية التخلي عن كل مرجع دلالي للهوية غير المواطنية السياسية.

إن مشكلة هذا النوع من التحليل الذي يدّعي تفسير الثقافة بالديني هي أن العنصر الديني المؤسّس غير قابل للعزل قط بما هو كذلك: إن هذه الثقافة العربية – الإسلامية تمتُّ إلى علم إناسة

المجتمعات العربية أكثر من علاقتها بالإسلام في ذاته. وهي تُدخل استمرارية مزيَّفة (من رابطة العروبة إلى الجامعة الإسلامية) تُنكر الاقتباسات: (من ذلك مثلاً أن العروبة أكثر ارتباطاً بقومية عِرقيّة، وفقاً لنموذج الجامعة الجرمانية الذي انتشر في أوروبا من قبل؛ كما أن الدولة الإسلامية تتبع إشكالية حديثة للدولة الإيديولوجية). إن "الثقافة" المسلمة هي في الواقع بناء مُتخيَّل مؤلّف من عناصر عقدية، ونماذج تاريخية، وملامح اجتماعية، وعقليات، جُمعت تحت اسم ثقافة. ومفردة الثقافة مُسْهَبة: الثقافة "الإسلامية" أو "المسلمة" هي الثابت الحاضر في جميع التنوّعات الممكنة للمجتمعات الإسلامية. ولا يُعثر فيها بوجه عام إلا على ما كان قد وضِع فيها ابتداءً. من جهة ثانية، حتى وإن كان للثقافات أساس ديني (هذه المسألة لن تكون موضوع نقاش) نجد أن بعض النماذج (مثل الدولة أو الديمقراطية) تتمتع بالقدرة الكاملة على أن تستقل بذاتها وأن تصدّر نفسها: والمسألة تتعلّق بتجذُّر نموذج سياسي في سياق جديد، لكن ليس في سياق عدم تلاؤم مفترض. كذلك ينبغي معرفة ما إذا كان امتلاك هذا النموذج الجديد يقتضي المرور بالحقبة التاريخية التي أنتجته. والحال أن سياق إزالة الحدود الإقليمية (الهجرة مثلاً) يُفكّك النماذج السياسية المستخدمة لثقافات الأصل. وعلى نحو أعمّ فإن الخطأ الكبير للثقافوية، في ما يتعلق بالمسألة الدينية، هو تصوّر الأصولية على أنها تنشيط

البعد الديني لثقافة "تقليدي(") في حين أن الأصوليات الحديثة هي بالعكس طرف قابض في سيرورة تقهقر الهوية الثقافية. إن عودة الديني هي التي تطرح للمناقشة الصلة بين الثقافة والدين، بطريقة أكثر راديكالية من سيرورات الدَّنْيَوة البطيئة.

إن إشكالية العولمة إذاً هي التي تعمل في جميع الحالات: تعميم النماذج القانونية والسياسية و/ أو تعميم أنماط التديُّن المستقلة نسبياً عن المضمون اللاهوتي للأديان.. وقد سبق التذكير بالنقاش حول البروتستانتية والرأسمالية: يبدو جلياً كيف نشأ علم أخلاق العمل في إطار الرأسمالية، ولكن أيضاً كيف يجري تصديره لا إلى الكاثوليك وحدهم بل إلى المسلمين أيضاً (مثلاً، في إطار النقابة التركية التي تضمّ المؤسسات الصغيرة المميزة باعتماد أخلاقية العمل)[1].

تتعلق المسألة إذاً بمعرفة ما إذا كان هذان الشكلان من العولمة يلتقيان. نعم، بخلاف الرؤية الإقليمية تقريباً للعالمية الفرنسية، فإن انتشار نماذج جديدة للدولة وللمجتمع (بعبارة أوضح المجتمع المدني) وانتشار الإصوليات الفردانية والمنزوعة الثقافة لا يتماشيان. باختصار، من شأن العولمة أن تشجع انتشار الأصوليات الدينية، فيما تعمل على إضعاف نمط الدولة التي سمحت بقيام

١ انظر أطروحة الدراسات المعمّقة لغولتكين بيركو
Gultekin Burcu, Instrumentalisation de l'islam pour une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé: le cas de Müsiad, 1999.

العلمانية. وهذا ما يحصل بالتأكيد.

ثمة على سبيل الاستطراد سؤال يتعلّق بمعرفة ما إذا كان هذا الأمر مرجّواً. ولكن من أجل الإجابة عنه بغير الأماني العلمانية والتقَويّة يجب فحص الفعاليات الجارية.

٧ - مُعْتَرضَة الدولة الإسلامية وإنشاء مجال للعلمانية

يثبت تاريخ العالم المسلم كلّه أن السلطة كانت علمانية بالفعل ولم تكن موضع تقديس البتّة. والحال أن إعادة الأسلمة في القرن العشرين هي التي طرحت للنقاش الموازنة بين سياسة ودين، في مقابل إعادة قراءة للإسلام (إسلامية، أصولية جديدة) تظهر كعودة إلى الأصول، ولكنها في الواقع أدْلَجة للديني. وعندما يُلحّ الإسلاميون، وكذلك الأصوليون، على ضرورة العودة إلى زمن النبي، فهم أول مَن قال بأن ما من تشكيل سياسي قام في العالم المسلم يوافق دولة إسلامية حقيقية. وعلى ذلك فإن إشكالية الدولة حديثة العهد.

تقوم هذه الإشكالية على نموذجين: أ) اقتباس جهاز دولة دنيوية وذات نظام تسلُّطي من الطراز الأوروبي، إما في شكل نموذج استبدادي مُستنير منذ القرن التاسع عشر (محمد علي في مصر)، ثم مع مصطفى كمال أتاتورك ورضا شاه في القرن العشرين، وإما في شكل أنظمة من نمط فاشي أو اشتراكي (حزب وحيد، زعيم

مشهور للجماهير، دور لأجهزة الأمن والجيش)، من الناصرية إلى البعثية مروراً بجبهة التحرير الوطني الجزائرية. نماذج العلمانية المتسلّطة هذه لم تتمكن يوماً من استيعاب الديمقراطية، إلا في تركيا؛ ب) الدولة الإسلامية، نتاج تحوّل الإسلام إلى إيديولوجية سياسية متأثرة إلى حدّ بعيد بالفلسفات السياسية الأوروبية حيث الدولة هي التي تشكّل المجتمع.

في حالة الدول العلمانية المتسلّطة يبدو المطلب الشعبي بقيام دولة إسلامية وكأنه مطالبة احتجاجية من المجتمع وبحثاً عن أصالة، وخصوصاً عندما تفقد هذه الدول شرعيتها المضادة للإمبريالية والقومية (مصر بعد عبد الناصر، والجزائر بعد بومدين). وليس رفض العلمانية إلا تعبيراً عن رفض النظام القائم والأمل في أن يكون كل نظام يقوم في المستقبل تحت رقابة قانون لا يكون من وضع البشر وبذلك يستبعد الفساد والسلطة الشخصية. وليس المقصود هنا اعتراض مجتمع تقليدي بل على العكس إرادة الاستحواذ على الدولة بواسطة جيل جديد متولّد من التحوُّل الدَّوْلي: طلاب، سكان حضريون، فنيون.

سبق لي أن درست مُعضلة الدولة الإسلامية[1]. ويكفي القول بأن تعريفها، سواء لدى أبي العلاء المودودي أو الخميني أو الإخوان المسلمين، ليس مأخوذاً من الشريعة أو من تقاليد سياسية في العالم

1 Oliver Roy, L'Echec de l'islam politique po. Cit.

الإسلامي، لكنه يمثل عملياً قراءة إسلامية للمفاهيم السياسية الحديثة (دولة، ثورة، إيديولوجيا، مجتمع) ويقدّم على وجه الدقة تفكيراً في استقلال السياسي وتفشّيه، متخذاً الإيديولوجيا كمفهوم وسيط: إن الدولة الإسلامية ليست الدولة التي تعترف بالشريعة كقانون فحسب بل هي أيضاً الدولة التي تجعل من الدين إيديولوجيا، في مثل هذه الدولة، كتلك القائمة في إيران الإسلامية، ليس الدين هو الذي يحدّد مكان السياسي بل العكس. والمكان الوحيد الذي قامت فيه دولة إسلامية هو إيران ولا شك في أن هذا لم يكن من قبيل المصادفة لأننا نجد في إيران القُطبين، الدولة والمؤسسة العُلمائية. من جهة ثانية تمكنّا من تَبْيان كيف أن الثورة الإسلامية أسهمت عملياً في تدويل المجتمع بنسبة أكبر[1]. لكنْ انطلاقاً من هذه الفرضية بوجه خاص أمكن تطوير إشكالية علمانية حقيقية، أي الفصل بين هيئة منتجي المعرفة والمعايير الدينية وبين مديري الدولة.

ليست الأدلجة إلاّ عودة السياسي، وتأكيد تفوُّق السياسي على القانون الديني التقليدي، غير أن نتيجة مثل هذا النظام الإسلامي كانت نقيضه على الدوام: دَنْيَوة متسارعة، مع هبوط الممارسة الدينية بالنسبة إلى إيران، ونزع الصفة السياسية عن الإسلام في أفغانستان بعد هزيمة طالبان. إلى جانب الإصلاحيين في إيران يطالب رجال دين تقليديون هم أيضاً لا بالدَنْيَوة (يحرصون

1 Farhad Khosrokhavar, Olivier Roy, *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, 1990.

على أن يكون المجتمع المدني دينياً) وإنما بالفصل بين رجال الدين والدولة، بغية إنقاذ المؤسسة العُلمائية. إن موقف آية الله السيستاني في العراق، وإن كان مندرجاً في الموقف الثابت لكبار رجال الشيعة العراقيين في القرن العشرين، ينبغي أن يُقرأ في ضوء فشل الثورة الإسلامية في إيران: لا يريد السيستاني دولة إسلامية تقوّض أُسُس الشرعية الدينية، وعلى ذلك يرفض الانخراط في الإدارة اليومية للشأن السياسي.

المسألة إذاً ليست مسألة دوام "ثقافة إسلامية" بل انبثاق أشكال جديدة من أدلجة الديني والتديُّن في نطاق الدولة - الأمة الحديثة.

هكذا تقود الثورات الإسلامية إلى إقامة علمانية بالفعل، لأن الثورات بتسييسها المفرط للديني تفقد العلمانية دورَها كمرجع، وتحمِل رجال دين تقليديين كمؤمنين جُدداً على أن يحلموا بمجال روحي خارج السياسي. وما يتبقى عندئذٍ في السلطة لا يعود دينياً بل هو جهاز سياسي - علمائي يستخدم النظام الأخلاقي لكي يحافظ على موقعه في السلطة. في هذه الحالة تحصل عودة العاطفة الدينية خارج السياسي، وخارج الدين الرسمي، وحتى خارج الإسلام الشيعي التقليدي: عودة الصوفية، توفيقية، اهتمام بالمسيحية من دون الكلام، طبعاً، عن الإلحاد. وقد انتهى تسييس الديني إلى فصل الديني عن السياسي. أخيراً يمكن للمطالبة الديمقراطية أن تصبح علمانية.

الفصل الثالث

أزمة الدولة العلمانية
وأشكال التديُّن الجديدة

لا ريب في أن العالم الإسلامي لم يكن الوحيد الذي تأثر بتحوّلات العلاقة بين دين وسياسة. ولعلّنا نشهد تمفصلاً جديداً للعلاقات بين دين، ودولة ومجتمع، بناءً على نموذج أقرب إلى أشكال الدَّنْيَوة على الطريقة الأنغلوسكسونية منه إلى العلمانية على الطريقة الفرنسية. يستثمر الديني في الواقع مجتمعاً تتضاءل فيه رقابة الدولة. ويشهد الغرب اليوم تأرجحاً بَيِّناً بين طلب دولة وصيّة، تحمي جماعة قومية، وبين تنامي فلسفة مجتمع مدني، حيث لا تكون الدولة إلا حَكَماً متحفِّظاً نوعاً ما. تأرجُحٌ لأن الأمر لا يتعلّق بمقابلة فئتين منافستين (أميركا الجمهوريين والدولة اليعقوبية الفرنسية على سبيل المثال) بل محاور مرجعية موضع مطالبة بالتناوب. والحال أن على هذه الأرضية من العلاقات المعقدة بين إضعاف الدولة، والعالمية، ومجتمع مدني، وتحويل أنظمة متسلّطة إلى أنظمة ديمقراطية، يزدهر التنشيط الديني: لما كان الحقل السياسي أشد تعقيداً تجد إشكاليةُ العلمانية المُعضِلة (دولة/ دين) صعوبة في استيعاب أشكال التديّن الجديدة. غير أن هذا هو الرهان.

١ – الدُّنْيَوة تعزّز خصوصية الديني

إذا كانت العلمانية الفرنسية قد نشأت بناءً على خيارات سياسية فالدَّنْيَوة هي في المقابل نتيجة سيرورات ثقافية لم تنشأ بمراسيم، ما يطرح مسألة العلاقات بين الدين الجليّ (عقائد وتعليمات) واستبطان رؤية دينية للعالم في شكل ثقافة: ويمكن لهذه الرؤية الدينية أن تعبّر عن نفسها حتى في عدم الإيمان المعلن غير أنها تحافظ على الإطار الثقافي للدين (مسيحانية ماركسية، "قدّيسون" علمانيون، جامعة العروبة). والدَّنْيَوة هي سيرورة "مجتمعية" أي أنها تُحدِث تأثيراً عميقاً في مجتمع ما من دون أن تتمكن من أن تخصّ به مستوى معيّناً من هذا المجتمع (الاقتصاد، الاجتماع، دور المثقفين، إلخ). ما يتغيّر هو النظرة التي يلقيها مجتمع على العالم، من غير أن تترجم بالضرورة في منهج تفكير واضح. ويمكن الافتراض أن لا علمانية من دون دَنْيَوة مسبقة، غير أن كل دَنْيَوة لا تؤدّي بالضرورة إلى علمانية صريحة. والحال أن الدَّنْيَوة تؤثر في المجتمع على وجه التحديد؛ وهي ليست منهج تفكير: تُرى دَنْيَوة التصرّفات الدينية في العالم الغربي من دون أن يستخلص علماء اللاهوت نتائجها بالضرورة[1]. غير أن الدَّنْيَوة

---

١ طاولت الدُّنْيَوة المجتمع الفرنسي منذ القرن الثامن عشر، ولكن كان لا بد من انتظار أربعينيات القرن العشرين لكي يطلق مُرشدان صرخة الإنذار التي كانت لها أصداء قوية في التراتبية الكاثوليكية. (Henri Godin et Yvan Daniel, La France, pays de mission?, Edition de l'Abeille, 1943) =

تسْتَتبع آلياً إعادة تعريف الانتماء الديني (باستثناء التفكير في أن هذا الانتماء مجرد شيء من مخلّفات الماضي محكوم عليه بالزوال). وحالما تُقرّ السلطات الدينية بأن المؤمنين الحقيقيين أصبحوا أقلية يجب التفكير في العلاقة مع "الآخرين"، المعتبرين حتى ذلك الحين إما كخاطئين أو فاتري الإيمان، غير أنهم يتبعون الكنيسة في كلتا الحالتين رغم كل شيء، لكن هل يبقى "المُدَنْوَن" مسيحياً يجهل أنه كذلك، أم أنه وثنيّ غيّر عالمه الثقافي؟ إن الدَّنْيَوة تسبّب إعادة تكوين للهويّة الدينية كهويّة أقلّية، إلاّ إذا أُغرقَت في مفهوم مُبهَم إبهام "الحضارة اليهودية - المسيحية". إن توافر الإيمان أم عدمه يصبح معياراً تفاضلياً بين فئتين. في الكنائس المسيحية كما لدى العلماء المسلمين يمكن رسم خط واضح، غير أنه متحرّك، بين الميْلين، الميل إلى الإقصاء والميل إلى اختيار عضو جديد: مَن الذي يُرفض دفنه وفقاً للطقوس الدينية كما كانوا يفعلون مع الممثلين في أوروبا القرن السابع عشر؟ تؤدي الدَّنْيَوة إلى فقدان البداهة الاجتماعية للدين ولزوم أن يعرّف المرء نفسه علانية كمؤمن (أو غير مؤمن)، لا لأن غير المؤمن يناضل ضد الطائفة الدينية وإنما لأن شروط الانتماء إلى جماعة دينية تصبح أضيق: يجب إظهار الإيمان. إن المبالغة في إظهار رموز الانتماء الديني

= وفيها يتبيّن أن الخروج من المسيحية واقعة اجتماعية وليس نتيجة الدعاية السياسية أو الفلسفية.

تتّسِق وتحوّل جماعة المؤمنين إلى أقلّية (ليس من حيث العدد بالضرورة: حتى في مجتمعات غالبيتها من المؤمنين، كما في الولايات المتحدة، يعيش كثير من المؤمنين كأقلية ثقافية في محيط يبدو لهم مادياً ولا أخلاقياً).

إن عودة الدينيّ الراهنة، كما سنرى، لا معنى لها إلاّ لكونها تندرج في خلفية دَنْيَوة، بما في ذلك العالم الإسلامي. وهذه العودة ليست تعبيراً عن ديمومة الدين ولكن عن إعادة تركيب للديني وفقاً لترسيمات ما عادت تعمل في إطار الثنائي التقليدي دولة – كنيسة. والمقصود إذاً هو إدارة الأشكال الحديثة للأصولية أكثر إلى حدّ بعيد من إصلاح أداة عفّى عليها الزمن.

٢ – العلمانية اليتيمة

إذا أمكن في غضون القرن العشرين إبرام تسوية بشأن مكان الديني في أوروبا فإن ذلك لم يكن لأن مختلف الفاعلين اتفقوا على تقاسم مجال سياسي واحد فحسب ولكن أيضاً لأن المؤمنين توصّلوا إلى استيعاب تعريف الدين المعيّن بالعلمانية وأصبحوا علمانيين "ثقافياً"، معتبرين ممارستهم الخاصة كفعل شخصي، وليس تفاخرياً، لا يعني سوى الشخص ذاته. ولقد ترافقت العلمانية السياسية بدَنْيَوة في عمق المجتمع، بما في ذلك بلدان شمال أوروبا حيث تحتفظ الكنائس بميزاتها الرسمية: لقد انحدرت

الممارسة الدينية في كل مكان. غير أن العلمانية السياسية هي إلى حد بعيد نتيجة تسوية بين فاعلين مؤسَّسيّين: الدولة والكنيسة. والحال أن كلتيهما في أزمة. وعلى ما رأينا فإن الدولة – الأمة، من دون أن تضمحلّ مع ذلك، تجد نفسها موهنة بفعل العولمة والبناء الأوروبي، في حين أن وسائل الاندماج والتماسك الاجتماعي قد أُضعفت (مدرسة، جيش، سوق عمل، في موازاة فرز حضري متنامٍ). غير أن الكنائس هي نفسها مطروحة على بساط البحث كمؤسّسة، لا من قِبَل الدولة أو الدَّنْيَوة، بل على العكس من جرّاء تجديد ديني يلتف عليها. بإمكان المؤمنين الجدد طبعاً القبول بالعلمانية كقاعدة للعب في المجال العام فهم ما عادوا يستوعبونها كأسلوب لعيش الديني في المجال الخاص، ويريدون الاعتراف بهم كدينيين في المجال العام. وليس المقصود إعادة النظر في قانون ١٩٠٥ لكي يتوافق مع الإسلام، ولا المطروح للنقاش تغيير قواعد اللعب بين دولة ودين، ولكنْ علاقة الديني بالمجال العام هي التي ما عادت مفهومة على أنها نشأت تحت نظر الدولة.

أصبحت العلاقة بين الديني والسياسي غير مُتساوِقة: لا تهتمّ الأصولية الدينية بالسلطة السياسية (حتى في الولايات المتحدة) إلاّ لسنّ القوانين)، وتحصر اهتمامها بالمجتمع. يصحّ هذا أيضاً على الأصوليين الجُدد المسلمين: إن الاستنتاج بأن طارق رمضان هو وارث مؤسّس الإخوان المسلمين لكي تُنسَب إليه

استراتيجية سياسية بالدرجة الأخيرة (دولة إسلامية في فرنسا) يعني عدم فهم شيء عن وقف الاستثمار في الهيئة الدّوْلية الذي يطبع جميع الحركات الأصولية المعاصرة: ليست الدولة في نظرهم أداة لتحوّل المجتمع، بل إن عودة الأفراد إلى الإيمان هي التي سوف تسمح بإعادة بناء المجتمع على أساس الدين، هكذا يركبون موجة الفردانية والمجتمع المدني ورواجهما. ومن أجل ذلك بطل استخدام الأدوات التقليدية للعلمانية التي تسعى إلى وضع تعريف قانوني للعلاقة الاجتماعية (حتى الراديكاليون أمثال بن لادِن لا يمتلكون مشروع دولة).

إن صعود الإسلام يندرج في واقعة أوسع نطاقاً: لقد عرف الغرب منذ عشرين سنة تقريباً ما سُمّي بـ"عودة الديني". وينبغي عدم الانخداع بهذه العبارة: فهذا لا يعني زيادة في الممارسة الدينية وخصوصاً ظهور أشكال "تمامية" للتديُّن، أي حيث يرفض المؤمن الاحتفاظ بإيمانه في إطاره الخاص ويريد أن يُعرف كبُعد كامل لكَيْنونته العامة، معتبراً أن الدين يجب أن يحكم مُجمل تصرّفاته الشخصية.

ضمن هذه الحركات نجد جميع أشكال المسيحية المستهوية للجمهور (بما فيها المذاهب الكاثوليكية)، واليهودية التقليدية، و"البِدع" (شهود يهوه) والأصولية الإسلامية طبعاً. والتغير النوعي في شكل الممارسة أهمّ من التزايد الكمّي لعدد المؤمنين: إذا كان

الشبان يقبلون مسرعين على أيام الشبيبة العالمية للقاء البابا يوحنا بولس الثاني فإن عدد المسجلين في المدارس الإكليركية في هبوط مستمر. وأشكال التديُّن الجديدة هذه فردانية، متقلّبة جداً (يتم الانتقال طوعاً من جماعة إلى أخرى، لا بل من دين إلى آخر)، ضعيفة المأسَسة (الكنائس والهيئات التمثيلية مثار للريبة)، مضادة للتعقّلية (وتالياً غير مهتمة بإعداد لاهوتي) وطائفية غالباً، لكن بمعنى الاندماج في طائفة من المؤمنين (وليس طائفة الأصل)[1]، إن الطائفة خيار انتماء وليست ميراثاً ثقافياً.

تجد الدول صعوبة في إدارة ما يُدرَك على أنه عودة الديني مع الأدوات التقليدية للعلمانية لأن المظهر الذي ترتكز عليه مأزوم. وأصاب الدولة اليعقوبية الوهن نتيجة تنامي هيئات متعدّدة القومية، ولكن أيضاً بسبب ظهور مراجع كالمجتمع الذي ينبني خارج الدولة على وجه الدقّة. ثم إن الليبرالية الاقتصادية، وبناء هويّات عالمية ومتجاوزة للحدود الإقليمية (دينية بنوع خاص)، وحركية الناس، ومرونة الهويّات، كل ذلك بدّل على وجه التحديد الطريقة التي يمكن اعتمادها للنظر في عودة الديني. والحال أن أشكال التديّن الجديدة أفضل تكيُّفاً بكثير مع العولمة: درسناها في السلفية[2]، لكن الصحيح أيضاً أن جميع أشكال الإنجيلية

١ سوف نرجع، بشأن المسيحية والبِدع، إلى مؤلفات دانيال هرفيو – ليجيه.

٢ انظر *Olivier Roy, L'islam mondialisé*

المسيحية تلقى نجاحاً كبيراً على صعيد التبشير والاعتناق، وذلك بالضبط لأنها تُسهم في تقهقر الهويّة الثقافية للدين ويمكنها بالتالي تلبية حاجات السكان الذين يعيشون من دون هوية ثقافية. على العكس من ذلك تبقى الكنائس التقليدية (كاثوليكية، أرثوذكسية، أنغليكانية) وثيقة الصلة بالثقافات، وحتى بدولة – أمّة (حالة سائدة في الأرثوذكسية حيث الكنائس قومية على الدوام) وعلى ذلك فهي أقل نجاحاً بكثير على صعيد الاعتناق، يصبح الدين أكثر جاذبية كلما كان منفصلاً عن كل سياق، ومتجاوزاً للحدود الإقليمية، لا بل مجلوباً.[1]

طبعاً، يمكن اعتبار هذا التطور سلبياً ويجب مكافحته: "السياديون" أمثال جان – بيار شوفنمون منسجمون في رفضهم لأوروبا وفي معالجتهم للديني. وهذا الكتاب ليس مديحاً لعولمة الحتمية. إنما نريد ببساطة أن نبيّن أن الإطار العلماني لا يسمح بإدارة الأصولية الدينية اليوم إلا في شكل قسري، كالذي ينافح عنه أكثر فأكثر المدافعون عن العلمانية الذين ينصّبون أنفسهم محامين عنها (أو وكلاء النيابة العامة بالأحرى). غير أن العواقب خطيرة لأنها تقوم على فك الارتباط بين العلمانية والديمقراطية. ويعرف

---

١ كذلك يمكن الاستشهاد بعدد من الحالات التي قلّما دُرست، مثل انتشار بدعة صوفية مسلمة أنشأها أوروبيان اعتنقا الإسلام (المرابطون) عند الهنود الشياباس في المكسيك، حالات التحوّل إلى الكاثوليكية والإنغلانيكية في تركيا، انتشار أخوية مسلمة أخرى هي الحقّانية في الولايات المتحدة، إلخ.

الجميع اللازمة القديمة "لا حرية لأعداء الحرية"، لكن، فضلاً عن أن هذا بالضبط هو الشعار الذي قامت عليه دولة الإرهاب[1]، يُطرح السؤال حول فعالية مثل هذه السياسة. كان العلمانيون الخُلّص منسجمين عندما أيّدوا مُسْتأصلي الجيش الجزائري ضد الإسلاميين. لكن من غير المؤكد أن تكون النتيجة انتصار الديمقراطية أو حتى قيام دولة القانون الحديثة في الجزائر. ونحن ننطلق هنا من فرضية أن السيادية هي معركة مؤخّرة تسبق الهزيمة.

في ضوء ما تقدّم ربما كان لدينا في فرنسا ميل شديد إلى إدراك مسألة العولمة من خلال الموشور الوحيد للدولة اليعقوبية. وليست الدولة في ذاتها هي المأزومة، وإنما نموذج معيّن من الدولة - الأمة اليعقوبية. ومن غير المؤكد أن بالإمكان مثلاً الحديث عن نموذج للدولة الغربية ونقابلها بضعف الدولة في العالم المسلم. إن نموذج البناء الدَّوْلي، المقترح حالياً على البلدان النامية والموضوع قَيد التنفيذ من قِبَل المجتمع الدولي في أشكال متنوّعة جداً ليس نموذج الدولة - الأمة اليعقوبي، بل نموذج دولة تكنوقراطية[2]، تقوم بدور الحَكَم ومُصغّرة طوعاً. وأحد العناصر المرئية أكثر من غيرها هو الإلحاح على خصخصة الاقتصاد، غير أن كل المقاربة الفنية وغير السياسية لبناء الدولة

---

[1] المقصود الاسم الذي أطلق على دولة الثوريين المعروفين باليعاقبة في الثورة الفرنسية، الذين أقاموا حكماً دكتاتورياً بتحريض من روبسبير. (المترجم)

[2] Etat technocratique

تمضي في هذا الاتجاه: تقوم المؤسّسات (العدل، المالية) انطلاقاً من تشكيل مجموعة من الموظفين المؤهّلين، بينما يُعهد العمل الاجتماعي أساساً إلى منظمات غير حكومية أو وكالات تابعة للأمم المتحدة، تجهل على وجه التحديد بُعد الدولة - الأمة. إن عمل منظمة الأمن والتعاون الأوروبية في البلدان التي كانت شيوعية، وخطط برنامج الأمم المتحدة للتنمية والبنك الدولي أو المؤتمر الأميركي للمنظمات غير الحكومية، من دون الحديث عن العمل المباشر الذي تقوم به قوى محتلة (السلطة المؤقتة في العراق بإدارة بول بريمر بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤)، كل العمل الدولي يتجه نحو إقامة دول الحدّ الأدنى وتشجيع العمل المتعدّد القومية. إن إشكالية نشر الديمقراطية تنشأ اليوم من خلال تنمية المجتمع المدني. تدفع في هذا الاتجاه المنظمات غير الحكومية الفرنسية والأنغلوسكسونية حتى أن نموذج الدولة على الطريقة الفرنسية ليس له من يعمل على تصديره، لأن سياقات إقامة نُظم ديمقراطية كلها تقوم على نماذج أخرى. ولا يبقى إلا مُخلّفات تعاون ثنائي مُمركز حول إصلاح الدولة في البلدان المستعمرة سابقاً.

إن دَنْيَوة الدولة حقيقة قائمة في البلدان الخاضعة للقانون الروماني، وليس في أي مكان من بلدان القانون العادي[١]، أي

---

١ Common Law بالإنكليزية في الأصل. (المترجم)

الدول الأنغلوسكسونية. وما يجمع بين نماذج النظم الديمقراطية المستحدثة اليوم هو مفهوم آخر للدولة: نموذج الدولة السائد هو النموذج الأنغلوسكسوني أكثر من نموذج أوروبا القارّية. ويرى أتباع مدرسة فكرية واسعة، أنغلوسكسونية طبعاً، في البروتستانتية والقانون العادي الحداثة الحقيقية، حيث العقد بين الأفراد هو الذي يُقيم الرابطة السياسية من دون نقل هذا الحق إلى دولة وصاية، ومن دون جعل الدولة تجسيداً للإرادة الشعبية: تبقى الدولة حَكماً وليس هيئة مستقلّة[1]. ومن الواضح أن القانون العادي لا علاقة له أصلاً بالبروتستانتية (هنا أيضاً وهْم الأصول الدينية للثقافات السياسية). نشأ هذا القانون العادي في إنكلترا القرون الوسطى، انطلاقاً من عهد البلانتاجنيين[2]، وإذاً من سُلالة حاكمة فرنسية، لكن من منطق مختلف جداً عن منطق مشرّعي الملكية الفرنسية. غير أن التقاء الاثنين (القانون العادي والبروتستانتية) أنتج مجموعة منسجمة تحدّد دولة قانون على قواعد بعيدة جداً عن اليعقوبية الفرنسية. والحداثة "الأخيرة" تتمثل اليوم في ظهور مفهوم المجتمع المدني[3]. وحتى إذا كنت لا أعتقد لحظة أن هذا المجتمع المدني، الوهمي بالأحرى، يحلّ محلّ الدولة، فهذا لا يمنع كون

1 David Landes, *Richesse et pauvreté*, Albin Michel, 2000; Philip Bobit, *The Shield of Achilles, War, Peace, and the Xourse of History*, Knopf, 2000.

2 Plantagenêts

٣ يفحص مارسيل غوشيه Marcel Gauchet المسألة في الفصول الأخيرة من كتابه *La Religion dans la démocratie, Parcours de la Laïcité*, op, cit.

نموذج الدولة على النمط اليعقوبي في أزمة وأن إشكالية إقامة نُظُم ديمقراطية تُطرح على نحو مختلف. ولا مناص من النقاش في شأن المجتمع المدني، و"الطوائف"، وهويّات الجماعات، إلخ. ونحن بغضّ النظر عن الدفاع عن نموذج متعدد الثقافات (لا يعمل في أي مكان نجد أنفسنا مجبرين على أن نأخذ في الحسبان ما كانت الثورة الفرنسية تريد محوه: "الهيئات الدولية" و"التحالفات"، أي تجمّعات الأشخاص الذين ينظرون إلى الفرد من خارج الدولة، والإنسان من خارج المواطنية، ثم إن العولمة تُنمّي الطوائف المتعددة القومية، ولا سيّما الدينية منها، وأيضاً "الطوائف الافتراضية" انطلاقاً من الإنترنت: هذه الطوائف تنمو خارج أراضي الدولة - الأمة. ولا ريب في أن هذا هو مضمون كل النقاش الدائر بين أصحاب رؤية فرنسية وقارّية للدولة (الدولة هي حقيقة المجتمع) ورؤية إنغلوسكسونية حيث العلاقة بالدولة تعاقدية وحيث الدولة غير حاملة لقيمة، إلا أن تكون "سلبية" (تسامح).

في منظور نشر الديمقراطية في مجتمع ما عاد يُنظَر فيه إلى الدولة (عن خطأ أو صواب) على أنها مُكوِّنة للمجتمع، من حيث إنها تعطيه شكله السياسي، وحيث لا تحدّد أيّ كنيسة قُطباً تناظرياً للشرعية والسلطة، تفقد إشكالية العلمنة معناها. والدَّنْيَوة وحدها هي التي تؤخذ في الحسبان.

ومع ذلك يستمر في فرنسا تصوّر الدَّنْيَوة في شكل علمانية وإذاً كتبعية للدولة. وللكاثوليكية علاقة مُعلنة إعلامياً بالسياسة عن طريق الكنيسة. وليس للإسلام ولا للبروتستانتية مثل هذه العلاقة: فهما والحالة هذه إما في البنية التحتية للسياسة، وإما في حالة تسييس مُفرط. والتسييس المفرط إيديولوجي طبعاً: يحدث بتعبئة جهاز لاهوتي، ومجموعة قوانين، كما رأينا في موضوع الثورة الإسلامية. ثم إن المشكلة الحقيقية في الإسلام ليست العلمانية (ليس أكثر مما هي في البلدان البروتستانتية في شمال أوروبا حيث كانت حركة الإصلاح الديني هي التي تكفّلت بإزالة الكنيسة كمؤسسة منافسة للدولة)، ولكن الدَّنْيَوة هي المشكلة: بهذا المعنى يكون الإسلام على وفاق مع إشكالية الدَّنْيَوة المعاصرة.

٣ – الأصولية المعاصرة كوكيل للعولمة

إن العنصر المشترك بين الأصوليتين المسيحية والإسلامية هو اجتهادهما في سبيل تحديد دين "محض" خارج كل مرجعية ثقافية، أو اجتماعية، أو إناسِيّة، وإذاً قومية طبعاً (حتى وإن كانت القومية تعود ثانية على طريقتها). ولنتذكر الملامح الرئيسية التي جعلناها في المقام الأول في كتابنا الإسلام المعولم (الفصل الثامن)، تفترض الأصولية الجديدة قطيعة مع الأشكال السابقة للممارسة الدينية: هذا هو دين الولادة الجديدة. فهو ينبذ الميراث

الثقافي والعائلي ويميل إلى اعتبار الأشكال الموجودة "فاترة" أو ملوّنة بالوثنية. ويعتبر أن الخلاص في متناول اليد فوراً بواسطة الإيمان وإذاً خارج كل معرفة لاهوتية: كان الطالبان فخورين بأنهم مجرّد طلاب لكنهم يعتقدون أنهم يلقّنون علماء القانون درساً بقوّة إيمانهم. ويرى الأصوليون الجُدد في الدين مجموعة من العقائد والطقوس والمعايير تدلّ على شرعة أكثر مما تُحدّد معرفة. والمعرفة سهلة المنال مباشرة (كل ما يجب عليك أن تعرفه عن... الإسلام... المسيح... الخلاص... الكتاب المقدّس" في بضعة سطور) واكتسابها يبدو كانتقام من صعوبة امتلاك معرفة المدرسة والجامعة (بهذا المعنى غالباً ما تكون إعادة أسلمة العديد من الشبان في فرنسا مرتبطة بإحساس بالطرد المدرسي)، هذه المعايير تُستخدم في التأنيب أو من قِبَل الشرطة الدينية، ويعتبر الأصوليون الجُدد أن "الثقافة" إمّا حشوية (هذا ينطبق على الدين). وإما مهدِّدة (تفسد طهارة الدين): في هذه الحالة تُمنع الفنون الجميلة، والروايات، والموسيقى (ما عدا الدينية)، والتسليات، إلخ. والأصوليون الجُدد، المسلمون منهم والبروتستانت، لا يهتمّون بالقضايا الاجتماعية أو الاقتصادية (عموماً هم ليبراليون في الاقتصاد). ويفترضون سلفاً وجود تجانس اجتماعي (كل الناس متساوون أمام الله) متجاهلين في الوقت عينه عدم المساواة الاجتماعية – الاقتصادية؛ غير أن مسألة اختلاف الجنسين جوهرية

عندهم وتشكّل التميز الاجتماعي الحقيقي الوحيد، يضاف إليه الحدود الفاصلة بين غير المؤمنين والمؤمنين، لأنهم لا يتقاسمون مع مواطنيهم ثقافة مشتركة غير دينية (يُرى هنا أن الكاثوليكية المحافظة ليست أصولية، لأن كنيسة يوحنا بولس الثاني تقاتل على وجه الدقة من أجل أن تعترف أوروبا بثقافة مسيحية مشتركة يتقاسمها المؤمنون وغير المؤمنين).

إن الأصولية المسيحية (البروتستانتية أساساً) أو الإسلامية (في شكل السلفية) إذ تمتدح نزع الهوية الثقافية لبلوغ إيمان "محض" إنما تطاول سكاناً يعيشون كمقتلعين من جذورهم و/ أو منزوعي الثقافة وتقدّم لهم تمجيداً لتقهقر هويتهم الثقافية، ويحل الفاست فود[1] الحلال ومكة – كولا[2] محل المطبخ العثماني أو المغربي التقليدي. وتقوم الأصولية الجديدة على عزل مؤشرات الدين المحض (حلال) ومن ثم وضعها على حضارة مدركة على أنها مادية وأدَوَيّة فقط. والحال أن الأصولية الجديدة فعّالة في اعتناق الدين أو إعادة الاعتناق. لكن بخلاف ما يقال ليس الإسلام وحده هو الذي يهدي إليه أتباع دين آخر: إذا كان كثير من الأميركيين السود يتحوّلون إلى الإسلام فإن مئات الآلاف من المهاجرين اللاتينيين الكاثوليك تقليدياً يتحوّلون إلى البروتستانتية في

---

١ Fast – Food hallal في الأصل. (المترجم)
٢ Mecca – Cola في الأصل.

الولايات المتحدة. وفي البرازيل تُحدث الكنيسة العالمية (بروتستانتية) خراباً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية. والأهمّ عندنا ما يفعله في آسيا الوسطى المعمدانيون، والعَنْصَريون، وشهود يهوه، من تحويل عشرات الآلاف من المسلمين عن الإسلام إلى مذاهبهم (في فرنسا يحقق شهود يهوه أيضاً اختراقاً لدى المسلمين غير المتكيّفين مع مجتمعهم، مثل الأمهات العزباوات المغربيات).

إن الأصوليين الجدد بعدم انتمائهم إلى إقليم بعينه، وعدم امتلاكهم مشروعاً اجتماعياً أو اقتصادياً، لا يهتمون بالدولة، كما يذكر مثلاً سيباستيان فاث بخصوص الحركات الإنجيلية في الولايات المتحدة[1]. وينبغي إعادة النظر في مجمل النظرية التي ترمي إلى جعل جورج. و. بوش ممثل يمين مسيحي لديه مشروع سياسي واستراتيجي. إن اليمين المسيحي يدعم بوش لكي يمرّر نوعاً من شرطة الأخلاق، غير أن هذا لا يذهب إلى ما هو أبعد: كان المشروع الاستراتيجي الحقيقي لإعادة تشكيل الشرق الأوسط من إعداد المحافظين الجدد وهم ليسوا دينيين إطلاقاً. والأمر نفسه ينطبق على الأصوليين الجدد الإسلاميين. إن افتراض أن الإخوان المسلمين الخارجين على الحدود الإقليمية لديهم مشروع دولة هو تفسير معكوس: كان لديهم هذا المشروع في مصر (وما زال

1 Sébastien Fath, Dieu benisse l'Amérique, 2004

مشروع البعض) غير أن إزالة الحدود الإقليمية تستتبع تحديداً نهاية الرؤية الدَّوْلية. ومن العبث اتهام طارق رمضان (وهو ليس أصولياً جديداً محضاً لأنه يدرك المعيار بمفردات القِيَم وليس بالإكراهات) بأنه يهدف إلى إقامة دولة إسلامية في فرنسا.

غير أن المشكلة تكمن هنا بالضبط: إن الأصولية الجديدة الخارجة على الحدود الإقليمية، والمنزوعة هويتها الثقافية، والعالمية، هي خارج الحقل الدَّوْلي، وليس للدولة من تأثير عليها لأن كلاً منهما يعمل في مجالات مختلفة.

في النزاع الذي نشب بين الدولة والكنيسة حوالي العام ١٩٠٠ كان هناك خصمان/ شريكان، لأنهما يتقاتلان تنافساً على أشياء متشابهة (مراقبة القِيم بواسطة التعليم). كانت الكنيسة تدافع عن مكتسبات. لكن الأصوليين الجدد اليوم لا يطلبون شيئاً إيجابياً من الدولة، إلا الامتناع: دعونا نرتدي الحجاب، ونأكل الحلال، ولا نصافح باليد، إلخ. وهم غائبون عن قضايا المجتمع الكبرى، لأنهم يشرّعون لأنفسهم وليس للمجتمع. وكانت الكنيسة، وما زالت، تريد أن تفرض قِيمها لأنها تعتقد أنها عالمية، مرتبطة بالأخلاق الطبيعية وتعبّر عن الخير عموماً. والقانون في نظر الأصوليين الجدد لا يعني الخير وإنما هو القانون مطلقاً.

تهتمّ الأصولية الجديدة على وجه التحديد بالمقتلعين من جذورهم، وإذاً بأقلّية من الجيل الثاني من المهاجرين. غير أنها

تهتم أيضاً وتحديداً بهداية غير المسلمين الذين يشعرون بأنهم مقتلعو الجذور (متمردون بلا قضية، أقليات عِرقيّة، شبان "بيض" من الضواحي عرفوا محنة "الأشغال الشاقة" مع أترابهم المتحدرين من الهجرة وأصبحوا مولدين جُدداً[١]).

لكن إذا كانت الأصولية الجديدة لا تكترث بإشكالية العلمانية فإنها لا تتخلّص من إشكالية الدَّنْيَوة، والأصولية الجديدة هي وكيلة بيّنة التناقض للدَّنْيَوة، كما كانت البروتستانتية في أيامها (تبعاً لقراءة كالفِن ليس هذا بالأمر البدهي قطعاً)، لأنها تُفَرْدِن الممارسة الدينية وتُخرجها من نطاق الجماعة. وهي تتوجه إلى الفرد الذي يقرّر صراحة أن يضع حياته تحت التأثير الحصري للديني والذي يعمد من أجل ذلك إلى قطع الصِلة مع المحيط الأكثري. ولا ريب في أن الفرد لا يدرك أنه "دنيوي" أو مُدَنْوَن، ويرى نفسه على العكس، مثل كل المولدين الجدد، معرَّفاً ومُبرَّراً بالديني كلّياً. لكن لما كانت هذه العلاقة بالديني تعزله عن وسطه الاجتماعي (أو تحمله على أن يخلق مجدّداً مجالاً "مُطيّفاً"، ما يؤول إلى انعزال العديد من الأشخاص)، فهو يرسم من تلقاء نفسه خطاً فاصلاً بين عالم "مُطهَّر" وبقية المجتمع[٢]. وهذه إشكالية توجد في الأصولية البروتستانتية الأميركية: صدر حديثاً

---

١ Born – again في الأصل.

2 Olivier Roy, *l'Islam mondialisé*, Seuil, 2004

كتاب يعالج موضوعاً خيالياً عماده التمييز بين "الناجين" والذين يبقون في المؤخّرة؛ فالمرءُ إما في "الداخل" وإما في "الخارج" (فكرة "الناجين من الجحيم" موجودة في اسم بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية)[١]. إن عودة الديني في أشكال بِدَع (أو نِحَل) أو طوائف ما هو إلا تحيّة الفضيلة للرذيلة: لقد انتصرت الدَنْيَوة. لذلك فإن الميل إلى الطائفية، الذي يشجبه أنصار علمانية صارمة، لا يعني الطعن في الدَّنْيَوة بل يسهم في تجديد الانقسام بين المجالين.

٤ - كيف تُدار الأصولية الجديدة

يُنظر إلى الأصولية الجديدة اليوم كما لو أنها تهديد مجتمعي، أي عنصر إضافي في عملية تهديم بُنى النسيج الاجتماعي. لكن لا علاقة لذلك بـ"صدام الحضارات". وما لا يفهمه منتقدو التعدّدية الثقافية والطائفية هو أن الطوائف المعاد تأسيسها على يد الأصوليين الجدد ليست هي التعبير عن ثقافات تقليدية. كانت هولندا قد صُدِمت بمقتل ثيو ڤان غوغ: لكن إذا كان القاتل مغربي

1 Tim Lahaye, Jerry B. Jenkin, *Left Behind: A Novel of the Earty's Last Days* ("Ceux qui restent en arrière: le Roman des derniers jours de la terre"). Tyndale House Publishers, 1996.

يرى بعض المسلمين الراديكاليين أن العالم ماض إلى هلاكه أيضاً، ما عدا أقلية ضئيلة هم أولئك "الناجون من النار".

الأصل فقد كان هولندياً يكتب باللغة الهولندية ويدافع عن إسلام "إجمالي". ويحيا بالأحرى هذا الإسلام المعرّض للخطر والذي لم تعد له حدود إقليمية: هو هوية مجرّدة، من دون تجذُّر في مجتمع وثقافة، والذي يتحقق، في هذه الحالة، بفعل إيمان المؤمن الذي يرسم الحدود بضربة سكين على عنق المُجدِّف. إن طائفية هذه الأيام هي إعادة بناء طائفة خيالية تندرج في مجال آخر غير مجال الدولة - الأمة.

في دولة ذات نموذج علماني مثل فرنسا كان ردّ الفعل الأول هو تجديد الأقلمة على جميع المستويات. في البدء كان المقصود مجانسة المجال العام بإبعاد التعبير الديني الذي يُحيل على مجال آخر. وبدا منع ارتداء الحجاب في المدارس كامتداد للمعركة من أجل طرد الكنيسة الكاثوليكية، ولكنها تُخاض بطريقة مختلفة جداً: إذا كان رجل الدين ذو الثوب الأسود مُنافساً للسيطرة على المجال ذاته فالتلميذة الصغيرة المحجّبة لا تنضمّ إلى صراع من أجل السلطة، والأحرى أنها تعبّر عن التخلي الربّاني عن هذا المجال العام. ثم إن تجديد الأقلمة يعني أيضاً البحث عن إسلام "وطني". وهذا مسعى منطقي ومرغوب فيه شريطة إدراك أن الأمر هنا لا يمكن أن يتعلّق بتحديد عقيدة ليبرالية ومقبولة. في الواقع إذا كان لسياسة تجديد الأقلمة أن تنجح فلا بد أن تكون إدماجية لا إقصائية، أي يجب أن تمنح الإسلام مكانه من دون أن تطرح

مسألة العقيدة ولكن تكتفي بطرح مسألة قواعد اللعب فقط. وللرمزي وقواعد السلوك الاجتماعي أهميّتهما هنا، من حيث إضفاء الوجاهة على الفاعلين الدينيين: استقبال الممثلين المحليين بألقابهم، مثل الأديان الأخرى، وليس من منظور أبويّ غالباً لمكافأة "الأخيار" وعزل "الأشرار". وينبغي للحياد بالنسبة إلى العقيدة أن يعمل في الاتجاهين، ليس المقصود أن تقال أشياء طيّبة لأئمّة "علمانيين"، ولا منح المحاورين الدينيين سلطة على قسم من السكان من أصل مسلم لا يعترفون بهم كممثلين لهم وذلك بإعطائهم الامتياز الحصري لتمثيل "المسلمين". ويكمن الخطر في إدارة الهجرة بواسطة الإسلام، والضاحية بواسطة المسجد. وبدلاً من مكافحة الديني، الأمر الذي يحوّله إلى قُطب تنضوي إليه الحركة الاحتجاجية، يجب معاملته كدينيّ "محض" لا كأداة إدارة اجتماعية، حتى وإن كانت سلبية، أي أن تُحوّل العلمانية المناضلة إلى وسيلة لإدارة الاجتماعي (ما يؤول إلى تنصيب رجال الدين الأكثر أصولية كمنافسين، أي كما لو أنهم يمثلون البديل).

إجمالاً، لا ينبغي فعل أي شيء بخصوص العقيدة، ولا اعتبار ممثلي العبادة إلا كرجال دين لا سلطة روحية لهم إلا تلك التي يمنحهم إياها بملء الحرية أعضاء متطوعون في طائفة دينية محض. غير أن هذا يعني إدارة "الأصوليين"، لأن أي إقصاء قبليّ للأصوليين يذهب في الاتجاه المعاكس للهدف المطلوب،

والحال أن حملة الدفاع عن العلمانية التي نشهدها اليوم ترمي على وجه الدقة إلى تعريف الأصوليين الجدد وغيرهم من دعاة الإحياء الديني كأعداء. غير أن أشكال "الأصولية" التي تبرز اليوم بعيدة عن أن تمثل تهديداً على نحو منهجيّ، وعلى كل حال فإنها تُناظِر تطوراً ينبغي إدارته إذا ما أُريد البقاء في إطار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

٥ – تمامية، طائفية، دُنْيَويّة

أقتبس مصطلح "تماميّة" من دومينيك أڤون في مقال نقديّ ممتاز ولكنه غير سجالي يكرّسه لطارق رمضان، ويثبت أن بالإمكان مناقشة هذه المسائل بصفاء[1]. إن التمامية بشكل من الأصولية ما عاد يعني المجتمع في مجموعه لأنه مُدَنْوَن، وإنما تعني التماميةُ المؤمنَ الذي يحاول أن يعيش إيمانه تماماً بما هو فرد: يسعى ليفعل ذلك لا في عُزلة النحلة أو "الغيتو" بل من خلال التفاوض مع سلطات المجتمع المهيمن. وتبحث التمامية عن تسويات لا عن تنازلات، لأن العقيدة ليست مطروحة للنقاش مطلقاً. والتمامية هي الشكل الحديث للأصولية من حيث إنها استوعبت خسارة

1 Dominique Avon, "Une reponse à l'islam "réformiste" de Tariq Ramadan", *Nunc*, n° 4, octobre 2003.

توجد وجهة نظر أخرى بالنسبة إلى طارق رمضان، منفتحة أيضاً، في:

Sadri Khiari: "Tariq Ramadan, mythologie de la Umma et résistance culturelle", *Critique communiste*, mars 2004.

البداهة الاجتماعية وفردنة المقدّس، من دون أن تضع العقيدة موضع المساءلة لهذا. وتقوم التمامية في نظر المؤمن على تقديس حياته اليومية، وعلى وضع كلّ شيء تحت سِمة الديني[1]. ولم تعد الثقافة والمجتمع حاملين للديني، الذي يقوم على إعادة تأسيس فردية يتلوها قيام طائفة اختيارية من المؤمنين.

والحال أن هذا النمط من التمامية هو طابع الأصوليات في جميع الأديان. وثمة بُعد طائفي واضح من حيث إن المؤمنين يطلبون الاحترام التام لإيمانهم، مع مراعاة التنظيمات المفاوض عليها لاحترام النظام العام وحضور الآخر. ومن أهم الحالات تلك التي طرحتها دولة أوتاوا الكندية التي تدفع حتى النهاية نهج التعدّد الثقافي (في الواقع الطائفي الجديد، لأن الطوائف محدّدة بالدين وليس بالأصل العِرقي). وفي قانون بشأن التحكيم صدر عام ١٩٩١ قبلت تلك الدولة بالفعل إنشاء محاكم صلح طائفية (يهود تقليديون ومسلمون لكن القائمة مفتوحة طبعاً) تنظر في قضايا نزاعات وأحوال شخصية في نطاق عدم مخالفة قوانين الدولة وحيث يكون أفرقاء الدعوى متفقين على عرض حالتهم على المحكمة الطائفية (من ذلك مثلاً زوجان يريدان الطلاق – علماً بأن الطلاق الحقيقي لا يمكن أن يصدر إلا عن محكمة

---

١ كل عمل مهما بدا في الظاهر دنيوياً ولكنه عامر بذكر الله هو عمل مقدّس: "من الصحة اليومية إلى الفعل الجنسي، ومن الصلاة إلى الصوم"، Tariq Ramadan, *Islam, le face-à-face des Civilisations*, Tawhid, 1995, p. 321.

رسمية). وفي مونتريال، سمحت المحكمة عام ٢٠٠١ للطائفية اليهودية الحاسيدية بأن تعلّق وسط مجمع سكني يقيم فيه علمانيون "أروف" بغية تحديد مساحة دينية خاصة داخل المجال العام[١]. إن التماساً كهذا لا يمكن تصوّره في فرنسا، وقد تقدّم به هنا يهود تقليديون، ويعبّر عنه مؤمنون من كل المشارب يطالبون بالحق في أن "ينسخوا" بصورة ما المجال الدنيوي ويطبعونه بعلامة مقدسة، لا تعني شيئاً لغير المؤمن، وليس من شأنها أن تُسيء إليه أو تنتقص منه. (من ذلك مثلاً أن بعض المسلمين يطالبون بأن يكون اللحم المقدّم في مطاعم التلاميذ حلالاً دائماً مدّعين أن ذلك لا يمثل فارقاً لدى غير المسلمين في حين أن الفارق جوهري عند المؤمن). ويُرى بوضوح في حالة أونتاريو أن ذلك يشكّل، بالنسبة إلى فرنسا، مفهوماً مختلفاً تماماً للدولة (القائمة على القانون العادي والتعاقد) يسمح بقبول فكرة المحاكم الطائفية: لا تتدخل الدولة في الرابطة الاجتماعية المحدّدة من قِبَل راشدين راضين. ونشير عرضاً إلى أن محاكم التحكيم المدنية هذه كانت

١ في مونتريال، أعطت المحكمة العليا الطائفة اليهودية الحق في مدّ "أروق"، وهو خيط لا يكاد يرى يمكنهم من التخلص من بعض الواجبات الدينية يوم السبت. استندت المحكمة إلى حرية الدين، لكن ذلك يُعتبر في أوترمونت انتهاكاً لطابع العلمانية الذي يميّز المجتمع الكيبكي [...]. و"الأروق" خيط يمدّ بين بنايتين، كالذي يوجد مثلا فوق شارع فرمونت في مونتريال. وهو يحدّ وبصورة ما مساحة من الأرض تُعدّ امتداداً لمسكن اليهود التقليديين. يوم السبت يتيح لهم هذا الخيط (أفروق) استخدام الكراسي المتحركة أو عربات الأطفال في مكان عام، وهو عمل يحرمه دينهم عادة، .Reportage de Jean - Hugues Roy, Radio Canada, 21 juin 2001

قد شُكِّلت على غرار محاكم التحكيم التجارية، ما يدلّ على غلبة المجتمع المدني على القانون الدَّوْلي، ولكنه يثبت أيضاً أهمية الليبرالية الاقتصادية في إنتاج رؤية إلى المجتمع، لا ريب في أن هذا الطلب غالباً ما يُعتبر مبالغاً فيه على صعيد الرأي العام ويلقى، حتى في مجتمع متعدِّد الثقافة مثل كندا، مقاومة قوية: إذا كان إنشاء محكمة تحكيم حاخامية قد مَرّ غير ملحوظ في أونتاريو فقد أثار إعلان المحامي سيد ممتاز علي عام ٢٠٠١ عن إنشاء محكمة تعتمد على الشريعة الإسلامية معارضة عارمة، لا تستهدف مبدأ المحكمة بل تعترض على الشريعة لأنها تمييزية ضد المرأة.

إن ما تُعاد صياغته على هذا النحو هو مفهوم الطائفة المسلمة نفسه في رؤية الأصوليين الجدد؛ لا ريب في أن الطائفة مغلقة، غير أنها ترى إلى نفسها بوضوح كأقلّية في مجال مُدَنْوَن بالفعل: يُعتَرف بدَنْيَوة المجال العام، لكن يُراد أن يتم تسجيل الطائفة فيه على أنها دينية. والمقصود بشكل من خصخصة المجال العام أكثر من كونه غزواً للمجتمع. بهذا المعنى لا تكون الأصولية غير ملائمة للدَّنْيَوة لكنها تطرح مشكلة العلاقة بالدولة. وفي هذا الاتجاه يمضي النقاش في موضوع الارتداد. ففي البلدان المسلمة حيث تطرح هذه المسألة على بساط البحث يسترعي الانتباه موقف بعض الأصوليين البارزين الذين لم يطلبوا إنزال عقوبة الموت بـ"المرتدين" ولكن إقصاءهم قانونياً عن فئة "المسلمين". وفي

مصر على سبيل المثال طالبوا بإبطال زواج المفكر نصر أبو زيد بذريعة أنه لمّا لم يعد مسلماً، بسبب كتاباته النقدية للدين، لا يجوز أن يكون متزوجاً من مسلمة. وفي باكستان كانت الحملة العنيفة التي قادها أبو علاء المودودي ضد القاديانيين (أو الأحمدية)، في الخمسينيات من القرن الماضي، إلى الاعتراف بهم كأقلّية غير مسلمة (على العكس من ذلك كانت الحملة التي قامت في إيران ضد البهائيين تهدف إلى ردّهم إلى الإسلام من جديد، وكان السبب في إيران أن الموضوع يتعلق بالصالح العام، مفهوماً بالطبع من وجهة نظر الملالي، لأن البهائية أوشكت أن تنتصر في القرن التاسع عشر وهدّدت الطبيعة القومية العميقة للتشيُّع الإيراني). وراء راديكالية هذه الحملات تلوح رؤية تفيد بأن المسلمين يشكلون طائفة دينية محض، يمكن أن يبتعد عنها المرء (أو يُبعَد). ما يعني إذاً القبول بإقامة مجال دُنْيَوي: هو المجال الذي لا تُطبّق فيه قوانين الدين.

إن البناء الأصولي الجديد، إذ يعرّف جماعة المؤمنين لا بمفردات اجتماعية وثقافية ولكن بالتطوّع، يبني في الواقع مجالاً "آخر" غير مجال المجتمع المحيط، وإذاً يفصل الديني عن الاجتماعي. والقاعدة لا تُطبَّق إلا على المؤمن.

والحال أن هذا المفهوم الطائفي الجديد، الذي غالباً ما تتقاسمه أديان أخرى، يسبّب مشكلة للعلمانية، لأنه يفترض إنشاء

مجال مُدَنْوَن في المجال العام. هناك مجالان متجاوران وليسا منفصلين: يعيش المؤمن دينه في المجال نفسه الذي يعيش فيه غير المؤمن، لكنه يقيم في هذا المجال بطريقة مختلفة: وهذا ما لا يمكن للعلمانية على الطريقة الفرنسية أن تقبله، لأن الدولة هي التي تُحدّد المجال العام: وهذا المجال لن يكون متعدّد المعاني. من هنا منشأ التوترات الراهنة. ولا ينبغي ببساطة قراءة هذا الاحتلال الديني للمجال بمفردات منذرة بالاستيلاء على السلطة السياسية. وهو مرتبط بتحوّل الحقل الديني عامة وليس بامتداد الإسلام، حتى وإن كانت إمكانية رؤيته تدين بالكثير لأهمية عدد السكان المسلمين في الغرب.

غير أن الأصولية الجديدة ورؤيتها التمامية للدين ما هما إلا عنصر ممكن في الخيار. لا ريب في أن هناك أشكالاً أخرى أقل رؤية لأنها على وجه الدقة غير متنازع فيها.

٦ - من المعيار إلى القيمة

مرّة أخرى نشير إلى أن المشكلة ليست العقيدة، بل التديّن، إن المسلمين الليبراليين، الذين يقبلون فكرة إصلاح الإسلام، أو المُرَمّقين، الذين يكتفون بأن يعيشوا بقدر استطاعتهم دينهم واندماجهم الاجتماعي على نحو مُوازٍ، لا يُسبّبون أي مشكلة للعلمانية، ولذلك فهم غير مشمولين بدراستنا.

ينبغي الحذر من جعل الإصلاح الديني شرطاً للقبول بالعلمانية. فكثير من المسلمين المحافظين جداً يتكيّفون تماماً مع الدُّنْيَوة والعلمانية بإعادة صياغة إيمانهم بمفردات القِيَم أكثر من المعايير، على غرار المسيحية المحافظة[1]. ثمّ الدفاع عن العائلة، والتمييز بين الجنسين، ورقابة الأخلاق، والاعتراض على الزواج المثلي، وحتى على الإجهاض، والطلاق (صنفان لا يسبّبان أبداً مشكلة في الشريعة التقليدية)، لكن ذلك يبقى في النطاق الشرعي: وهذا بالضبط، مرة أخرى، موقف م. بوتيغليون، المفوّض الأوروبي سيّئ الحظ والذي تقترب مواقفه من مواقف طارق رمضان (كلاهما يدينان الحرية الجنسية بصفتها نقيض إضفاء القداسة على الحياة، غير أنهما يستبعدان التدابير القمعية). إن الإسلام الوسطي، وهو محافظ يقوم على النموذج الكاثوليكي، وحتى اليهودي التقليدي (مثلاً، في مسألة المحرّمات الغذائية). ويمكن التساؤل طبعاً كيف يتصرّف كل هؤلاء الأصوليين إذا وجدوا أنفسهم في شبه الجزيرة الإيبيرية بين القرنين العاشر والسادس عشر، بعيداً عن وهم الأندلس المتسامحة والمتعدّدة الدين؟ غير أن السؤال مُفارِق لأن الأنظمة السياسية القائمة هي التي تحدّد هامش حركة كل أحد. وهذا المرور من المعيار القانوني إلى القيمة هو الذي أتاح القبول بقاعدة للعب التي تقوم عليها العلمانية والديمقراطية،

---

[1] درست هذه الحالة في كتابي "الإسلام المعولم".

وهي مكتسبة فعلاً بالنسبة إلى المسلمين التقليديين الذين يعيشون في الغرب، لكنها حتماً أقلّ من ذلك بكثير لدى المولودين الجدد والمتحوّلين من دين آخر.

إن النقاش، والحالة هذه، هو نقاش بخصوص القِيَم، لكن لا يتعلّق الأمر بنظامَي قِيَم متعارضين في الاتجاه شرق - غرب، وإنما المقصود هو نقاش داخلي في الغرب يدور على تحديد العائلة (إجهاض، المثلية الجنسية، مكان المرأة، الإنجاب الاصطناعي) أي حول تحديد العلاقات بين الطبيعة والحرية. ولا ينفكّ المسلمون المندمجون عن تجديد صياغة معتقداتهم في مصطلحات النقاش الغربي.

أخيراً، ثمة مسلمون يعبّرون عن أنفسهم من باب التصوّف أو التقوى أو العمل الاجتماعي (عظات ضد المخدرات والعنف). وكل الأبواب ممكنة، غير أن هذه الأشكال المندمجة أو الصامتة لا تسبّب أي مشكلة لا للعلمانية ولا للدَّنْيَوة. وعلى ذلك يتم تجاهلها في النقاش بكل بساطة، في حين أنها تُثبت بالوقائع التلاؤم بين الإسلام، والعلمانية، والدَّنْيَوة.

٧- استيهام الطائفية

يُنظر إلى العلمانية كسلاح لمكافحة ما يُسمّى الطائفية، محدّدة، كما رأينا، على مستويين: الحيّ والأمّة المؤلفة من قوميات عِدّة،

أي المستويين اللذين يشعر فيهما المجتمع بأنه مأزوم. غير أن هاتين الطائفتين افتراضيتان إلى حدّ بعيد وهما منفصلتان في الواقع. تتخيّل الطائفة المحلّية نفسها في ضوء الطائفة الافتراضية الكبرى للأمة، التي لا توجد إلا في موطن الخيال أو على الإنترنت، ولا معنى للفكرة القائلة بأن الطائفية يمكنها أن توحّد مجموع المسلمين في بلد ما. ومن الملاحظ بوضوح في فرنسا أن الطائفية تنشأ إلى جانب المجتمع (الضاحية) أو في ما يتعدّاه (الأمة الافتراضية)، وليس على مستوى المجتمع مطلقاً؛ ما من طائفة مسلمة في فرنسا بل ثمة سكان متفرّقون، متنافرون وغير مهتمين بأن يتحدوا أو حتى أن يكونوا ممثّلين (فقر الحياة التشاركية والثقافية، غياب المدارس الدينية المسلمة، لامبالاة حيال المجلس الفرنسي للديانة المسلمة الذي تتمسك به الدولة وحدها، غير أنه لا يلقى اعتراضاً من منظمة أخرى "شعبية"، فقدان التعبئة السياسية الانتخابية، تظاهرات). ولا توجد طائفة مسلمة بقدر ما لا وجود لطائفة يهودية في فرنسا، ولكنْ هناك سكان متنوّعون يقبل قسم منهم فقط بأن يُعرفوا قبل أي شيء كطائفة دينية، ثم إن "التطييف" ليس عفوياً: ولكنه عمل زعماء طائفيين يدّعون التحدث باسم الجميع لكي يتم الاعتراف بهم من قِبَل الدولة، التي تبحث عن محاورين وفي المقابل تدعم هؤلاء المحاورين كممثلين لطائفة (يدأب رئيس الجمهورية وبعض الوزراء على الحديث عن "طائفة" يهودية وأخرى مسلمة). ترفض

الدولة التطييف وليس على لسانها إلا كلمة "طائفة". إن التطييف المؤسّسي هو ثمرة طلب من الدولة، في حين أنه، في الأحياء، نتيجة ترميم رابطة اجتماعية ممزقة، وعلى أي حال إذا ما كانت هناك طائفة مسلمة ما كان ينبغي أن تنتظر الحكومة مدة خمس عشرة سنة لكي تُنشئ هيئة تمثيلية لمسلمي فرنسا، والتي لولا الدولة لانهارت بين ليلة وضحاها.

لكن ماذا يسمّون التطييف في الحيّ؟ ما العلاقة بين الاجتماعي، والعِرقيّ، والديني؟ لا وجود في الواقع لإحصاءات. من المحتمل أن الأحياء المسمّاة "صعبة" تشهد تجمّعاً للسكان المتحدّرين من الهجرة أكبر مما كان في الفترة ١٩٧٠ - ١٩٨٠. ومن المؤكد أنّ ثمة ظاهرتين تتجلّيان بالتوازي: قيام رقابة اجتماعية جديدة عبر نظرة الآخر (جار، مراهق) التي تتركز أولاً على الفتيات، وإنشاء مساجد بعضها أكثر راديكالية من البعض الآخر. لكن نُشاهد أشكالاً من الانتشار بعيدة عن أن تكون متجانسة أو تؤدي إلى تكوين طوائف دينية منعزلة. وتخضع "مدن" الضواحي لتأثير عاملين هما تفكّك العلاقات الاجتماعية ومحاولات ترميم الرابطة الاجتماعية. ويمكن لهذه المحاولات أن تتخذ أشكالاً متباينة، لكن لا ريب في أن مَن يقول رابطة اجتماعية يقول تجديد رقابة اجتماعية؛ غير أن النماذج متغايرة: تجميع أناس متحدّرين من المناطق ذاتها، وصيام رمضان (بمن في ذلك غير المسلمين)

كمظهر عيدي أكثر من كونه دينياً، ودور مجموعات الشبان صغار السنّ في إشغال المكان واستثمار الأنشطة النادرة. وقد كان الجانب "الذكوري" لشبّان الضاحية موضوع أبحاث كثيرة ونشأت حركة مثل "لا بَغايا ولا خاضعات" للدفاع عن الفتيات في الحيّ. كما أن زيادة عدد المساجد كانت حقيقة واقعة. غير أن جميع هذه الظواهر اصطناعية مرتبطة بصعود الإسلام، الذي جعل من الشبان حراساً على شرف أخواتهم ومن ممارسة الألفة الاجتماعية برهاناً على أسلمة الأحياء. هنا يُنظر إلى الطائفة وكأنها إغلاق منطقة بناء على معايير دينية حول سكان من أصل أجنبي على قطيعة طوعيّة مع الجمهورية. ومن جهة ثانية يذهب الاستيهام أبعد من ذلك. وهكذا كان مقتل الفتاة غفران بحجر في أحد أحياء مدينة مارسيليا، في ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ قد وصف على الفور بأنه عملية "رجم"، في حين أن الأمر يتعلّق بقضية شخصية[١].

وإبّان القضية المعروفة باسم RERD[٢] ادّعت امرأة شابّة أنها تعرّضت للاعتداء ظناً بأنها يهودية وأن رجلاً أسود رسم على

---

1 Le Figaro, 27 novembre 2004.

بشأن الاستخدام التمييزي للعودة إلى الإسلام من قِبل الشبان والشابات، أنظر الأطروحة الممتازة لـ:

Nathalie Kapko, Jeunes issus de l'immigration et islam, Université Paris VIII, 2004

٢ RERD: اختصار لخط قطار سريع في المنطقة الباريسية. (المترجم)

بطنها صليب النازية المعقوف وأنها رأت طفلها يُرمى على رصيف المحطة على يد مجموعة من أبناء المهاجرين. ومع أن هذه الرواية لا تُصدَّق البتّة (وإن كان العنف واللاسامية موجودَين في الضاحية) فقد أُخذت جدّياً من قبل أناس لا يرون الضاحية إلا في الإنشاءات التجريدية كتلك التي يُخرجها بيار - أندريه تاغاييف، حيث يصبح الإسلام نسخة من النازية. ولما كان شبان الضواحي موصومين بأنهم نازيون فالمنتظر رؤيتهم كنازيين. وما ينتشر هو متَخيّل جديد لطبقات خطرة كالتي نشأت في القرن التاسع عشر.

غير أن ما ينقص هذه التحليلات هو عدم تجانس الأحياء، وانغلاقها النسبي، وكذلك الطابع المتغيّر للإكراه الديني. إن تكاثر المساجد هو علامة على تفرّق المسلمين بقدر ما هو تأكيد للهوية. والمساجد متنافسة في غالب الأحيان: فإلى الانقسام العِرقيّ القديم (والحقيقي دائماً) بين مغاربة، وجزائريين، وأتراك، إلخ، تُضاف من الآن فصاعداً معارضات إيديولوجية (مساجد سلفية ضد مساجد تقليدية)، ومن الأجيال (شبان ما عادوا يريدون الإمام "القادم من البلاد") أو من الجماعات (مسجد التبليغ، مسجد الأحباش، إلخ). ثم إن الرقابة الاجتماعية نسبية ولا تمنع مطلقاً التصرفات المنحرفة. والذكورية موجودة أيضاً في قلب المدن الأميركية حيث يتجوّل شبان سود ولاتينيون لا علاقة لهم بالمسلمين. أخيراً فإن الفتيات، بعيداً من أن يكنّ محتجزات، يعرفنَ بوجه عام إدارة علاقاتهنّ،

ولكن خارج مجال الحي. في الواقع يتمّ الخروج من الحيّ عندما لا يُستجاب للأنماط المقولبة الدارجة (في حالة الزواج المختلط مثلاً، خصوصاً إذا كانت الفتاة "مسلمة" وتزوجت من غير مسلم)، وعند الترقّي الاجتماعي (حيازة الملكية)، الذي من نتائجه المفارقة تعزيز سُمعة الفقر والعزلة الاجتماعية للحيّ. والتركيز على "الأحياء" من شأنه أن يجعل ظهور طبقة متوسطة "مسلمة" غير ملحوظ من قِبل السياسيين. أخيراً، وكما يحصل غالباً في الدراسات المعنية بالنساء، تُجعل النسوة مجموعة قائمة بذاتها، مغلوبة على أمرها بالإكراه أو تعيد إنتاج هذا الإكراه نتيجة استبطان معايير تبرّره: ما بين هيمنة واستلاب يأتي تحرّر النساء عن طريق القانون. هذه التحليلات تنسى أن غالبية الفتيات اللواتي يرغبنَ في ارتداء الحجاب في المدرسة يطلبنه باسم حريتهنّ وخيارهنّ الشخصي وفي غالب الأحيان كوسيلة لتأكيد ذواتهنّ من دون قطيعة مع وسطهن. حتى وإن كان العنف أكيداً فالاستراتيجيات متعدّدة وغالباً ما يتقاسم السكان هويّة الحي ذكوراً كانوا أم إناثاً[1].

---

[1] عُقد اجتماع في وسط مدينة درو دعت إليه امرأتان لم تكونا من "الأحياء" لتأسيس فرع محليّ لحركة "لا بغايا ولا خاضعات" فلم تحضره أي فتاة من تلك الأحياء. فسّرت ذلك منظمة الاجتماع بأنه نتيجة "لأهمية الطائفة والعائلة"، لكن أظهر تحقيق أجراه صحافي محلي أن أسباب عدم الحماسة هذه تكمن في مكان آخر: "هنا، ليست الضاحية"، "أعتبر أن ليس عليّ أن أدافع عن نفسي لأنني لست بغياً، لأنني لست بغياً"، "أنا، مع البحث عن تسوية أولاً" (Pascal Boursier, "Ni putes, ni soumises ne mobilise pas", L'Echo républicain, 12 mai 2004.)

يقاس التفاوت بين التحليلات الخارجية، الإجمالية والتي تضع التقاليد الدينية =

ولأن جوهر مشاكل الضاحية يُعزى إلى الإسلام جُعلت العلمانية المتسلّطة وسيلة لإدارة هذه المشاكل مع تجاهل (أو التقليل من قيمة) العناصر الأخرى. مثل هذه السياسة لا تفشل في تحقيق أهدافها فحسب (لأن المرأة "المسلمة" لا تنتظر معتصمة بصمت مؤلم القانون ليحرّرها في النهاية، وخصوصاً إذا كانت أماً عزباء، أو مقيمة بصورة غير شرعية، أو تحصل على إعانة الحدّ الأدنى للاندماج)[1]، ولكن تنتهي بنتيجة معاكسة. إن جعل العلمانية شكلاً قمعياً يسهم في الوقت ذاته في وضع الدين في قلب النقاش وتقديمه كبديل. ونتيجة لذلك يُتّخذ الإسلام كميسم مسيطر لدى الشبان المتحدّرين من الهجرة (كذلك زلاّت اللسان التي ارتكبها نيكولا ساركوزي، عندما كان وزيراً للداخلية، في مناسبة تعيين حاكم مقاطعة متحدّر من الهجرة واصفاً إياه بـ"الحاكم المسلم". ويُعزّز التماهي بين عربي ومسلم حيث لا يُشار إلى المسلمين... العلمانيين، ولا شك في أن هؤلاء يعارضون السلفية بشدة، غير أنهم يجدون مشقّة في إبراز هوية أخرى (أنظر مثلاً حركة مغاربة فرنسا العلمانيين). ونتيجة لجعل الإسلام مَوشوراً يُنظر من خلاله إلى

= في المقدمة، والتجربة المعيشة، الناتجة عن العمل بدلاً من الخضوع، للفتيات المستجوبات.

١ Revenu minimum d'insertion: Rmiste: إعانة الحدّ الأدنى للمعيشة كانت تعطى للعاطلين عن العمل بين عامي ١٩٨٨ و٢٠٠٩. (المترجم)

مسألة الهجرة، ومشكلات الاندماج بنوع خاص، وفي غياب سياسة متكاملة، آل الأمر إلى تقديم التدخل في الشأن الديني. والمقصود خرقُ مبدأ العلمانية نفسه أكثر من استدعاء العلمانية.

تُستعمل كلمة الإسلام اليوم لإضفاء وحدة على مجموع معقّد من التصرّفات، والمطالبات، والهويات، التي لا تكتسب معناها حقاً إلا عندما تُتناوَل في بُعد عَرَضاني، بجعلها على صِلة إما بمواقف مماثلة أخرى لكن من دون مرجع ديني، وإما على العكس من ذلك بربطها بالتصرّفات ذاتها في أديان أخرى. هكذا تضفى على الإسلام ماهية، كما لو أنه أصبح هو الثابت الذي يُحدّد المواقف في سياقات مختلفة جداً. تُصنّف جريمة قتل بضربات حجر على أنها عملية "رجم". وتُعزى إلى الإسلام ذكورية شبان الضاحية المماثلة ويا للأسف للذكورية في ظروف أخرى شديدة التبايُن. إن اهتمام الشبان بتأكيد ذواتهم من خلال الإثارة الثيابية أمر عادي في الحياة الطالبية، غير أن قضية الحجاب تُعاش وكأنها تغلغل الدين الإسلامي في النظام المدرسي. تريد الفتاة المحجبة أن تؤكّد ذاتها كفرد، وأن تتخلّص من الإكراه الاجتماعي لوسطها باتخاذ علامة ترفع من شأنها وتجعلها مستقلة في آن واحد، وأن تلفت إليها الأنظار، وأن تُثبت نوعاً من الأصالة، إلخ. هناك "إسلام شبّان" في منتهى الوضوح، مؤلف من مزيج معقّد من القطيعة بين الأجيال ومن السعي وراء أصالة يُبحث عنها بعيداً

عن جيل الآباء، ومن تأكيد هويتيّ واعتراضي[1]. وليس المقصود أن يكون المرء تصالحياً ولكن يجب مساءلة الشبّان عملياً عن المعنى الجماعي الذي يمكن أن تتخذه مواقفهم الفردية، وعن مسؤوليتهم الاجتماعية والدلالات غير المباشرة لهذا الذي لا يرى فيه بعضهم سوى تفاهة (شتائم معادية للسامية). غير أن هجوماً منتظماً على الإسلام لا يمكن إلا أن يعزّز موقفهم في المطابقة بين تمرّد، واحتجاج، وأزمة مراهقة، ودين. هذه الظواهر الجيلية انتقالية على وجه التحديد، غير أنها معزُوّة أيضاً إلى ثقافة مستقرة، محوّلة على هذا النحو الشاب إلى موضوع للمعالجة بينما يريد هو العكس أي أن يُثبِت أنه ذات.

لذلك يعمد كثير من الشبان من أصل مسلم إلى وضع استراتيجيات معقّدة متصرّفين هم أنفسهم بالمرجع الإسلامي. وهم يتوسّلون الإسلام شأنهم شأن منتقديهم. وثمة حالة نموذجية، ذكرناها آنفاً، هي حالة الفتيات: إن تعريفهنّ كضحايا أساساً لا يترك لهن خياراً من أجل انعتاقهنّ إلا القطيعة مع وسطهن العائلي بينما لا ترغب في ذلك إلاّ قِلّة منهنّ (من جهة ثانية فإن قسماً من المشاكل الاجتماعية في الضاحية ينجم عن تفكك العائلات بما يفوق كثيراً عبء البنية العائلية). والنقاش بشأن الزواج علامة على سوء التفاهم هذا: تدأب الصحافة على الحديث عن عدد الزيجات

1 Farhat Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, 1997.

"الإجبارية" بينما غالبية هذه الزيجات ليست إجبارية بل "مُدَبَّرة"، أي أن الفتاة تقبل الدخول في هذه اللعبة، ربما لكي تتخلّص منها في ما بعد مع التشريفات أو الشرف بلا زيادة. سوف تتزوج مثلاً من قريب قادم من البلاد، وهذا الزواج سيتيح له الحصول على إقامة في فرنسا، ثم تحصل هي على الطلاق، بكل نيّة حسنة. ومثل هذه العلاقات المعقدة يفضي طبعاً إلى نتائج مأسوية بانتظام، لكن جعلها رسمياً بيانياً للعبودية يؤول إلى وضع الحرية في إطار تجريدي من دون اعتبار للعلاقات العاطفية، وإن كانت نزاعية، بين الأبناء وأهلهم، ولكن دون أن تؤخذ في الحسبان أيضاً إرادة الأبناء في الانتماء إلى أصل عائلي معيّن. هنا يصطدم خطاب تحرير المرأة بالواقع الذي تعيشه هؤلاء الشابات والبعيد من أن يكون واقع عبودية منهجية. وغالباً ما تعيش الفتيات المغربيات حرية بالتفويض، واستمراراً لمعارك الستينيات. وفي الواقع تغطي الأوهام بشأن الإسلام، وشبان الضاحية، والمرأة المغربية، حقائق إنسانية أشد تعقيداً وتناقضاً. والتعابير المنمّقة عن بحث الشبان عن هوية مؤسلمة على نحو مبالغ فيه منهجياً، وتحيل الفاعلين على هوية ماهوية بينما هم في غمرة البحث عن الذات.

هذه القراءة الماهوية تنطبق على العنف السياسي. ما من شك مطلقاً في أن بن لادن يستند إلى الجهاد، غير أن العنف الذي يمارسه (ويخرجه مسرحياً) وما له من جاذبية لدى عدد من الشبان

يعتمدان أيضاً على مقولات أخرى ولا سيّما منها معاداة الإمبريالية لدى اليسار الأوروبي المتطرّف. ويجري تشريح أقل إسناد قرآني عند بن لادن، والظواهري أو الزرقاوي، لكن أحداً لم يتوقّف، على حدّ علمي، إلا على الإخراج المرعب لإعدام الرهائن في العراق ("محكمة" إسلامية اليوم، وثورية بالأمس، تنعقد وراء الضحية، تحت راية تحمل اسم التنظيم ورمزه، واعتراف السجين، وتلاوة الحكم من قِبَل رجل مقنّع، إلخ). ذلك مُقتبس مباشرة من اليسار المتطرّف في السبعينيات من القرن الماضي، وخصوصاً من إخراج "محاكمة" ألدو مورو على يد منظمة الألوية الحمر الإيطالية عام ١٩٧٨.

لدينا إذاً استخدام وسائلي مزدوج للمرجع الإسلامي: على يد فاعلين مسلمين (شبان في حالة احتجاج أو أشخاص لديهم ميل إلى أن يصبحوا زعماء طائفيين) ومن قِبَل أولئك الذين يعتقدون أن الإسلام مشكلة، والكل يعكف بانتظام على تأويل المرجع الإسلامي.

لكن عندما تُحكّ العناوين، ويُنعم النظر في التصرفات المعزوّة إلى الإسلام في الزمان (أزمة الجيل) وفي المكان الاجتماعي (أديان أخرى) نجد أن المحتوى الديني الخالص يتضاءل. إن عودة الديني تتم في عالم مُدَنْوَن، لا بل إنها علامة هذه الدَّنْيَوة لأنها تنطوي عليها.

الفصل الرابع

الدَّنْيَوَة بالفعل

يجد المسلمون أنفسهم اليوم في وضع مماثل تقريباً لوضع الكاثوليك في القرن التاسع عشر: يندمجون في العلمانية وفق سيرورة سياسية وليس إعادة صياغة لاهوتية، كما يُلاحظ مثلاً في إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية، وكما حصل مع الكنيسة الكاثوليكية فإن التنظيم المؤسسي يسبق النقاش في اللاهوت. وما قبول المسؤولين الدينيين بالسلطة الدُّنْيَوية واعتراف السلطات الدَوْلية باستقلال الديني إلاّ قرارات سياسية. ولا أهمية للصدق أو الحساب: ذلك أن الحقل السياسي هو الذي يحدد مكان كل من الديني والسياسي وليس العكس، من إيران الإسلامية إلى فرنسا. إن السياسية تصنع العلمانية: يصحّ هذا أيضاً من حيث إن الغرب يقدّم للمفكرين المسلمين مجالاً يتمتعون فيه بأكبر قدر من الحرية الثقافية مع إكراه دَوْلي أقلّ وأكثر ما يكون من الإثارة. ولا ينبغي الاعتقاد بأن الرقابة الدَوْلية تأتي من الدول التي يحكمها رجال الدين مثل إيران. ذلك أن الأنظمة العلمانية المتسلّطة غالباً ما تكون مرتابة حيال التجديد اللاهوتي والأصولية على السواء. وتشجّع على الدوام تقريباً إسلاماً محافظاً، كما رأينا في الجزائر

في ظل جبهة التحرير الوطني، لأنها ترتاب بكل شكل من أشكال الحرية والنقد الثقافيين، وإن في الميدان اللاهوتي المغلق. إن اللامبالاة الدينية للغرب هي العنصر الإيجابي وليس إرادويتها في مجال الرقابة على الديني.

لكن، كما هي الحال بالنسبة إلى الكاثوليكية يستحيل القبول بالعلمانية سياسياً ما لم تسبق ذلك سيرورة دنْيَوة يضطلع بها الفاعلون أو يجهلونها. هذه الدَّنْيَوَة المحيطة معيشة كإيجابية من قِبَل المسلمين المتحررين، المعتدلين و"العلمانيين"، ولكنها قيد التنفيذ أيضاً في الأصولية، من خلال ناقلين رئيسيين للتجديد الديني: فَرْدَنة التديُّن ونزع الهوية الثقافية، اللذين يحولان دون بروز طائفة "طبيعية" من المؤمنين، ويحكمان على كل تطبيق بأن لا يكون إلا اختيارياً، وبالتالي أقلّياً. لذلك لا ينبغي طرح مسألة صدق الأصوليين الذين يقولون إنهم يحترمون العلمانية لأنهم لا يملكون الخيار: ذلك أن وسائل نجاحهم تفترض على وجه الدقة دنْيَوة ناجزة.

يفترض تأكيد الهوية الدينية المسلمة في الغرب تغييراً في التأصيل الثقافي والاجتماعي للدين، أي إقامة مجال ديني مختلف عن مجال المجتمعات الأكثر تقليدية. وهذا يتطلّب تفاوتاً بين الممارسات الحقيقية والتطوّرات، التي تجبر الفرد على أن يحدّد مجدداً علاقته الشخصية بالديني وأن يكتسب ممارسات لم يعد

لها المعنى نفسه في ظروف مختلفة. على هذا النحو توجب ممارسة الإسلام الأقلّي إدراك الدَّنْيَوة والعلمانية بدلاً من عيشهما سلباً في وهم الامتثالية الاجتماعية. والحق أن الممارسة الحسّية للمسلمين هي التي ترسم علاقة جديدة مع الدَّنْيَوة والعلمانية وليس أي لاهوتية جديدة. لكن من ضمن هذه الممارسات الحسيّة هناك العمل السياسي، الذي لا يقتصر على إرادة قيام دولة إسلامية. إن فشل الإسلام السياسي، أي استحالة (مهما تكن الأسباب) إنشاء دولة إسلامية تقيم السلام، والعدالة الاجتماعية، والتنمية، والمصالحة بين وهْم المدينة الدينية الفاضلة والحداثة، حقيقة صادق عليها معظم الفاعلين الإسلاميين[1]. حتى وإن تحوّل كثيرون نحو النظام البرلماني (مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا) فلا حاجة البتّة إلى أن يصبحوا ليبراليين وديمقراطيين إيديولوجيين (لا أكثر من المنسنيور لافيجري الذي لم يكن ديمقراطياً مسيحياً قبل ظهور هذا المصطلح: كان من أنصار الملكية المطلقة وبقي كذلك بعد النخب[2]). والحال أن من ضمن هذه الممارسات الجديدة تجربة عيش الإسلام في حالة الأقلية التي تنطبق على السكان المتحدرين من الهجرة، ولكن الإسلاميين الأتراك أيضاً

1 Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam politique*, op. Cit.

٢ Le Toaste: إشارة إلى موقف قسم من الكاثوليك على رأسهم المطران لافيجري في الجزائر الذين اتبعوا نصيحة البابا ليون الثامن بقبول نظام الجمهورية عام ١٨٩٢. (المترجم)

الذين كان عليهم أن يتخلصوا على وجه السرعة من وهم الأمل في الحصول على احتكار التمثيل السياسي للإسلام في بلاد يقول أكثر من ثمانين في المئة من سكانها إنهم مسلمون مؤمنون (الممارسة شيء آخر). إن تجربة "الإسلام البلدي" التي قام بها شبان حزب الرفاه التركي (من ضمنهم رجب طيّب أردوغان، رئيس بلدية اسطنبول المنتخب عام ١٩٩٤) دفعتهم نحو ممارسة سياسية تعدّدية، تشبه قليلاً الشيوعية البلدية التي عرفتها فرنسا أواسط القرن العشرين والتي حوّلت عن الستالينية عدداً من رؤساء البلديات المنتمين إلى الحزب الشيوعي الفرنسي. والحق أن المشاركة في اللعبة السياسية هي التي حملت مؤمنين غير ميّالين إلى الديمقراطية كمثال أعلى للمجتمع على قبول قواعد اللعب وحوّلتهم إلى مدافعين جيّدين عنها في غالب الأحيان. ولو كان لا بد من الانتظار حتى يصبح الجميع ديمقراطيين لكانت فرنسا لا تزال ملكية مطلقة حتى الآن. ثم إن المؤسسات تتمتع بقدرة كبيرة جداً على الإدماج شريطة عدم طرح متطلبات إيديولوجية (جرى تجنّب طرحها في فرنسا سواء على الكاثوليك أو الشيوعيين). طبعاً بالإمكان دائماً الاستدلال بأن قبول الشيوعيين والكنيسة الكاثوليكية بالديمقراطية كان قضية موازين قوى: كان من شأن الكنيسة الكاثوليكية أن تخسر كلّ شيء إن دخلت في تجربة قوة كما أن التوازن الاستراتيجي بين الاتحاد السوفياتي وحلف شمال

الأطلسي كان يحرم الحزبين الشيوعيين الفرنسي والإيطالي كل إمكانية لاستخدام القوة. غير أن الاستدلال نفسه ينطبق على الإسلام أيضاً: على المستوى الاستراتيجي والعسكري يبدو العالم المسلم (الذي لم يوجد قط ككتلة) مغلوباً، مسحوقاً، خاضعاً، وحتى غير قادر على استخدام سلاح النفط. في الواقع ليس "العالم المسلم" مفهوماً جيوستراتيجياً لأنه لم يتجسّد يوماً على نحو ملموس سياسياً أو عسكرياً (كانت الإمبراطورية العثمانية كياناً جيوستراتيجياً حقاً غير أنها كانت عثمانية قبل أن تكون مسلمة، كما أن الصين كانت صينية على الدوام قبل أن تكون شيوعية). إذا كان الظرف الاستراتيجي الراهن قادراً على دفع الشبان إلى اختيار التماهي مع طائفة متخيَّلة والالتحاق بالجهاد فإن النتيجة الأكثر دواماً وعمقاً هي حمل المسلمين، المعتدلين والأصوليين الجدد على حدّ سواء، على إعادة النظر في نمط اندماجهم في المجتمعات الغربية، من خلال الاضطلاع بالحالة المتعلّقة بتبديل الراديكاليين وجهة متخيَّل سياسي مشترك.

هكذا يصبح الإسلام عُرضة للتحوّل جرّاء عاملين، أحدهما سيرورة دَنْوَنة المجتمع (حيث إعادة الأسلمة المحيطة هي أحد تجلياتها على نحو مفارق، إذ لا يُردّ إلى الإسلام إلا مَن تَدَنْوَن) والثاني اندماج سياسي قيد التفاوض، كما يدلّ على ذلك بوضوح إنشاء المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية. كذلك نجد أن الإسلام

يندمج في كل بلد أوروبي لا تبعاً لتقليده الخاص بل وفقاً للمكان الذي يحدّده كل مجتمع للديني، من الترحيب الأنغلوسكسوني إلى الارتياب الغالي[1]، شريطة أن يكون الأول أقل سذاجة والثاني أقل اعتلالاً.

١ - السياسة تصنع العلمانية:
حالة اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا

غالباً ما يُتساءَل كيف يمكن والحالة هذه التوفيق بين العلمانية والمواقف الأصولية لاتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا. كما قلنا آنفاً، لا يُطلَب من المونسنيور لوستيجيه أن يعلن من على المنبر أن الإجهاض ليس جريمة، ولكن أن لا يحضّ الأصوليين على مهاجمة العيادات حيث تجري عمليات الإجهاض، واختصاراً يُطلب احترام القانون والنظام العام، وليس تكييف معتقداتهم مع القانون. هذا على وجه الدقة المطلب نفسه الذي ينبغي توجيهه إلى المنظمات المسلمة. والحال أنهم يُسألون دائماً عن الشريعة. وما تطلبه الدولة منهم هو ما تطلبه من كل مواطن: عدم الحض على ارتكاب جريمة قتل وأقله عدم ارتكابها، تحت طائلة العقوبات الملحوظة في القانون. في الواقع ليس للدولة أن تتكيّف

١ Gauloise: نسبة إلى بلاد الغال La Gaule وهو الاسم الذي أطلقه الرومان قديماً على معظم الأراضي الفرنسية الحالية وبلجيكا وشمال إيطاليا. (المترجم)

مع الإسلام: يكفي الاحتفاظ بالخط العلماني مفهوماً كأداة قانونية وليس كإيديولوجيا (وهو ما تميل إلى أن تصبح عليه).

والحال إن هذا التمييز بين قانون الدولة وقانون الله هو من الآن فصاعداً مستوعب من قِبل اتحاد المنظمات الإسلامية أو فاعلين أمثال طارق رمضان. عندما يقترح رمضان تجميد العمل بالعقوبات التي تنصّ عليها الشريعة فهو في العمق أكثر علمانية من الوزير الذي يطلب منه التصريح بأن ارتداء الحجاب اختياري، لأنه يعترف بالتمييز بين النظامين: المجال العام السياسي والمجال الديني. والتجميد يطاول المجال العام من دون أن يمسّ العقيدة. وليس على رمضان، مثل أي زعيم إسلامي، أن يقدّم حساباً إلا في نظام الأول.

ثمة تساؤل عن صدق الفاعلين. وهذه مقاربة ساذجة لأن الفاعلين المعنيين يسلكون مسلكاً سياسياً (بالمعنى الأقوى للكلمة) ولا علاقة للسياسة قطعاً بالصدق: عندما دعا المنسنيور لاڤيجري إلى الاعتراف بالجمهورية فلا ريب في أنه بقي نصيراً مخلصاً للملكية المطلقة، غير أنه قام بخطوة حيث بدا واقع الجمهورية لا مفر منه (لا ننسَ أن لاڤيجري نفسه الذي اعترف بالجمهورية هو الذي أسَّس نظام الآباء البيض بُغية تحويل المسلمين عن دينهم إلى المسيحية - مع ترحيب الجمهورية المذكورة). والحال أن واقعة الدولة العلمانية لا يمكن تجنّبها اليوم، في فرنسا وفي تركيا

على حدّ سواء، لأنها مندمجة في المجتمع. والريبة قائمة لكون اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، وكذلك رمضان، منتميين إلى حركة الإخوان المسلمين، على الأقل في تفرّعها الثقافي.

غير أن البُعدين اللذين يسبّبان مشكلة لدى اتحاد المنظمات الإسلامية ورمضان على السواء هما بالضبط وسيلتان للاندماج السياسي. إن السلفية تكسر المرجع الثقافي في الشرق الأوسط وتسمح بتحديد دين "محض"، منفصل عن أبعاده العِرقية، وبالتالي عن تكييفه مع تقهقر الهوية الثقافية المعيشة خلافاً لذلك كعنصر صادم. إن السلفيين من مختلف المشارب إذ يُلحّون على فردنة المسعى، ويلعبون على الشبان قبل كل شيء، ويبشرون بـ"عودة" إلى الإسلام، في مسعى غالباً ما يكون قريباً من المولودين الجدد البروتستانت، يسهمون في تحطيم الطوائف المستوردة لمصلحة طائفة أخرى هي طائفة المؤمنين الذين يقرّرون أن يُعرفوا بها. غير أن هذا هو تعريف كل كنيسة، وكل طوائف المعمّدين، والمسألة إذاً هي مسألة العلاقات بين طائفة دينية والدولة.

هنا يلعب البُعد الثاني لاتحاد المنظمات الإسلامية دوره: أعني سلفه تنظيم الإخوان المسلمين. لأن هؤلاء الذين كانوا سياسيين على الدوام هم مَن أسمّيهم إسلاميين. لقد حلموا بدولة إسلامية غير أنهم تحوّلوا عن ذلك نتيجة ممارستهم السياسية بعد أن واجهوا الدول وعانوا من الإكراهات الاجتماعية والسياسية (واقع

الأمّة مثلاً). كان هذا هو الإخفاق، وليس بسبب القمع فقط. بعد أكثر من ستين سنة من الممارسة السياسية تطوّر الإسلاميون، مثل العديد من قدامى الثوريين الماركسيين. وهم يقودون حالياً في تركيا حكومة معتدلة ميّالة إلى أوروبا (وترفض بشيء من النفاق كل تلميح إلى ماضيها الإسلامي). وفي فرنسا ينجم ابتكارهم في ميدان السياسة من تفكيرهم في مفهوم الأقليّة. الإسلام أقلّي. والهوية الدينية تتكوّن من دون الرجوع إلى الدولة، والقانون لن يكون مطلقاً إلا القانون الذي يريد المؤمن أن يخضع له. لهذا لا يوجد سوى سيرورتين ممكنتين: سيرورة النِحْلة، التي تقوم على هامش المجتمع الذي لن يسيطر عليها مطلقاً (هؤلاء هم الجماعات الأصولية الأكثر تشدّداً، ولكن يمكنهم أن يكونوا طُمَأنينيين[1] تماماً)، أو سيرورة المنظمة التمثيلية التي تطلب الاعتراف بـ"مواطن – مؤمن".

إن الأمّة بنيان لا معنى له إلا إذا انتمى إليه الناس طوعاً. والحال أن إنشاء طوائف اختيارية ليس مضاداً للجمهورية بأي حال، وإن طفت مساواتية فردانية عتيقة على أجران المعمودية لجمهوريتنا (يتذكر المرء قانون شابلييه الذي يحظر، في ظل الثورة الفرنسية، جميع "التحالفات"، ومن ضمنها النقابات). لكن مضى زمن طويل

---

[1] Quiétistes: أتباع مذهب صوفي يرى أن الكمال يقوم على حب الله والسكون إليه مما يُعفي الإنسان من جملة من الطقوس الدينية. (المترجم)

منذ أن أصبحت أسطورة جان – جاك روسو عن جمهورية لا شيء فيها بين المواطن والفرد – المواطن في عزلته ("صمت الأهواء"، لأن الهوى هو الآخر دائماً) مجرّد خيال قانوني وفلسفي، مؤسّس حتماً، لكن لا معنى له في علم اجتماع السياسة.

ما الذي يريده اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا؟ يريد الاعتراف بمواطن مسلم، أي مواطن يعيش كمسلم قبل أي شيء، لكنه يقبل ويعترف بقوانين الجمهورية. إن ارتداء الحجاب على وجه الدقة فرض ديني، لا يستطيع الاتحاد أن يقول إنه اختياري (ينضم إلى الاتحاد في هذا الموقف عميد مسجد باريس دليل بو بكر)، لكن إذا كان ارتداء الحجاب ممنوعاً في المدرسة عندئذٍ يحتفظ المجلس[1] لنفسه بحق النقض القانوني لكي يغيّر القانون على وجه الاحتمال. ولقد أتاحت الأزمة التي نشأت بسبب اختطاف صحافيين فرنسيين في العراق في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤ الفرصة لمختلف المنظمات الإسلامية في فرنسا لكي تضع موضع التطبيق هذا التمييز: يطالب خاطفو الرهينتين بإلغاء القانون الذي يحظر ارتداء الحجاب في المدرسة، ويرفض مسلمو فرنسا بكثافة هذا التدخل الخارجي ويعلنون تضامنهم مع موقف الحكومة الفرنسية، ما المطلوب أكثر من ذلك؟

إن المجالات المختلفة متميّزة بوضوح: القانون شأن فرنسي

---

١ Le Conseil: المقصود هو المجلس التمثيلي للديانة الإسلامية. (المترجم)

يمكن ويجب أن يكون موضع اعتراض في الإطار الشرعي للجمهورية. وعلى ذلك يمكن للمرء أن يشجب قانوناً ما مع التأكيد على كونه مواطناً: لا يوجد ما يناقض ذلك في دولة ديمقراطية. وهذا على وجه الدقة ما يمكن توقّعه من منظمة دينية تحترم العلمانية. إنها لا تتساهل في شأن قيمها لكنها تعترف بالقانون، أي التمييز بين نظامين: بين المجال العام والسياسي وبين المجال الديني. وما العلمانية إلا هذا.

غير أن هذا لا يعني طبعاً الاعتراف لأي كان باحتكار تمثيل مسلمي فرنسا، وليس اتحاد المنظمات الإسلامية إلا فاعلاً واحداً من ضمن آخرين. لا بد من الاحتفاظ بمجال للتعدّدية.

٢ – علمانية، دَنْيَوَة، لاهوت

ما من صِلة مباشرة ولا سببية حتى بين المستويات الثلاثة: دَنْيَوَة المجتمع، والعلمانية السياسية، والإصلاح الديني. في المقابل لا يمكن لارتجاج عميق في الأُسُس الاجتماعية للدين إلاّ أن ينعكس، في وقت أو آخر، في الفكر الديني، كما رأينا آنفاً في حالة الكاثوليكية: لقد أعقبت حدثنة الدين القبول بالعلمانية ولم تسبقها. والارتجاج بالنسبة إلى الإسلام هو فقدان البداهة الاجتماعية، أي تجسُّده في ثقافة، وأقليّته الاجتماعية والسياسية، تتلوهما إعادة بنائه كدين "محض"، على أساس فردي، وإن كان

ذلك يؤدي إلى إعادة تكوين طائفة من المؤمنين متجاوزة للحدود الإقليمية.

من شأن انقلاب كهذا يحدث في وقت قصير أن يُسفِر عن نتائج يمكن أن تكون متناقضة. كانت تيارات متنوّعة جداً قد اخترقت الكنيسة الكاثوليكية بعد أن قبلت على مضض العلمانية والدَّنْيَوَة. وقد ترتّبت على ذلك نتائج كهنوتية وليست لاهوتية فحسب (ما معنى الكنيسة كمؤسَّسة؟). والأمر نفسه ينطبق على الإسلام، غير أن المعركة هنا ينبغي أن تُخاض أيضاً مع البروتستانتية، لأنه لا يوجد على وجه التحديد سلطة مركزية قادرة على الإمساك بمجريات السيرورة وتوجيهها بإعطائها شرعية (كما فعل مجمع الفاتيكان الثاني في شأن الكاثوليكية)، وحتى معاقبتها (مثل إيقاع الفاتيكان الحرَمَ على الكهنة - العمال عام ١٩٥٣). ولا ريب في أن التحرّر اللاهوتي سيكون نتيجة القبول السياسي بالعلمانية من قبل المسلمين، غير أن الخيار يتم اليوم عملياً من قبلَ كتلة المسلمين الذين يتكيّفون من دون مشكلة، بينما يتركّز كل الانتباه على أولئك الذين يطرحون مشكلة. وحَدْثنة الدين على المستوى اللاهوتي ليست شرطاً مسبقاً لانبثاق إسلام ليبرالي في ممارسته لكن يمكنها حتماً أن تضفي عليه في ما بعد شرعية لاهوتية.

في الواقع تقوم المشكلة على تحديد سوق للديني: رأينا أن الجيل الثاني من الفرنسيين المسلمين لا يأخذ بإسلام مثقف

ومعقّد لأسباب عدة (أهمّها أنهم يريدون أن يعيشوا على الفور إسلاماً كاملاً يملك الإجابة على كل شيء). غير أن بروز طبقات متوسطة غيَّر الواقع (طبعاً مثل شيخوخة المناضلين واستقرارهم في حياة عائلية)، وأوجد طلباً على صياغة دينية أكثر تعقيداً. إن وراء تصنيف "مسلم" رجالاً ونساءً، مسلمين من لحم ودم، مع تطلّعاتهم الاجتماعية والاقتصادية، واندماجهم في مجتمع معقّد، بعيداً عن المعازل، والضواحي وحواضر أخرى. وهم يحتاجون إلى عرض أكثر تنوّعاً، إذا جاز القول، في المنتجات الدينية، وهذا التنوّع هو الذي يجب تشجيعه، لكن ينبغي لذلك على وجه الدقة تلافي تجميد الاستقطابات الهويائية وبالتالي التسيس المنهجي للديني.

تخلق العلمانية الديني جاعلة منه فئة مستقلة يجب عزلها والحدّ من انتشارها. وهي تعزّز الهويات الدينية بدل أن تتركها تنصهر في ممارسات وهويّات أكثر تنوّعاً. وفي غمرة البحث عن كل علامة "تطييف"، بغية شجبها، تُسهم المعركة الراهنة ضد الإسلام بالضبط في جوهرة الإسلام [تحويله إلى ماهية] وانغلاقه على نفسه في حين أن كثيراً من أشكال ما يعرّف بأنه عودة الديني والتطييف هي على وجه الدقة محاولات للخروج من تلك الهوية المجوهرة (التي تريد أن يكون الإسلام ثقافة، وديناً، وطائفة في الوقت نفسه). يجب إجراء قراءة مُستعرضة لأشكال عودة الإسلام بغية

تبيان أن هذه الأشكال هي على طريقتها محاولة للرد على تحدّيات الاندماج مع الحفاظ على هوية هي بالأحرى أكثر احتداماً لكونها شكلية محضة.

والحال أن التنديد بالديني يُربك عدداً من المسلمين المعتدلين، الذين يتقاسمون نفس المشاكل الهوياتية مثل كثير من الأصوليين، لكنهم لا يحملون نفس الإجابات؛ من هنا صدور مواقف متناقضة جداً: هكذا يصبح بإمكان مثقفين مغاربة يقاومون الإسلام الراديكالي في بلادهم أن يستاؤوا من شيطنة شابات محجبّات في المدارس الفرنسية. والخيار الفردي لكثير من الفرنسيين المسلمين هو بالضبط أن لا يضعوا دينهم في الصدارة. هؤلاء يعيشون إسلامهم تلقائياً بطريقة علمانية. ولكن نظراً إلى كونهم مجبرين على تبرير سلوكهم، مدركين أيضاً أن المسألة ليست مسألة لحية وحجاب فحسب بل هناك عناصر أخرى في القضية (إجتماعية، عِرقية، اندماج، تعلّق عاطفي بالعروبة وإن لم تترجم بأي نزعة نضالية أو مطالبة بالاعتراف بها)، فهم يشعرون بأنهم ليسوا على ما يُرام في المعركة العلمانية الراديكالية وخصوصاً أنهم لا يفهمون المسألة على أنها معركة بين الخير والشر.

إنْ كان ثمة نقاش محوره القِيم فهو نقاش داخلي في الغرب. وتوضح المعركة الانتخابية الأميركية ورفض البرلمان الأوروبي

المصادقة على ترشّح السيد بوتيغليون[1] أن مسألة القِيَم تقسم الغرب. ففي مقابل التراث الليبرالي والمنفتح الذي يُستحسن أن يُرى كعلامة فارقة لأوروبا يوجد، في هذا الغرب نفسه، ردّ فعل محافظ يدافع عن العائلة، ويريد الحدّ من عمليات الإجهاض، ويرفض الزواج المثلي ويقلق من الإفراط في التحرّر الأخلاقي. ويعترض على غرب يستدعي حركات التحرّر في الستينيات من القرن الماضي، كالحركة النسوية، وحقوق الأقليات، والانتقال إلى النظام الديمقراطي، وحقوق المثليين، إلخ. والحال أن دخول الإسلام في النقاش شوّش الحدود. في البدء لقي الإسلام ترحيباً من قِبل الفريق الثاني [الغرب المنفتح] باسم التعدّدية الثقافية، والدفاع عن العالم الثالث والمهاجرين (إذاً من ضمن إشكالية "أقلية")، وقوبل بالرفض من قِبل الفريق الثاني [الغرب المحافظ] باسم التاريخ (من الحروب الصليبية إلى حرب الجزائر مروراً بإعادة الفتح الإسبانية) وهوية أوروبا المسيحية. لكن في غضون التسعينيات انزلق المرجع الدلالي من حقل إلى آخر. والمسلمون المحافظون الذين يدافعون اليوم عن قِيَم أكثر من دفاعهم عن ثقافة

---

١ Rocco Buttiglione: روكو بوتيغليون وزير إيطالي سابق رشحه رئيس الوزراء برلسكوني لتولي منصب مفوّض العدل والحرية والأمن في البرلمان الأوروبي. وفي الجلسة التي عقدتها لجنة الحريات في البرلمان الأوروبي عام ٢٠٠٤ للاستماع إليه صرّح بأن المثلية الجنسية "خطيئة"، وسئل عن زواج المثليين فقال: "إن العائلة وجدت لكي تسمح للمرأة بإنجاب أطفال وتتمتع بحماية زوجها" عندها رفضت اللجنة ترشيحه للمنصب. (المترجم)

يلفون أنفسهم في معسكر المسيحيين المحافظين، مستعملين التعبير ذاته: الدفاع عن القِيَم العائلية. غير أنهم لم يُستقبلوا بحفاوة من قِبل هؤلاء المسيحيين المدافعين بقوة عن الهوية. في الوقت نفسه أدّى تحوّل المهاجر المضطهد إلى مسلم مُطالِب إلى الاصطفاف مع اليسار التقدمي وسمح بإقامة جسر بين اليسار والشعبويات "الحديثة" (تلك التي تعتبر أن التحرّر الجنسي في الستينيات بات مكتسباً ولا تجد نفسها في خطاب الحرس القديم الذي يتبنّاه اليمين وأقصى اليمين)[١]. كان ذلك بنوع خاص موقف كل من بيم فورتوين وتيو ڤان غوغ في هولندا.

إن هجرة المرجع الدلالي المسلم هذا من الدفاع عن المهاجر (والتعددية الثقافية) إلى الدفاع عن قِيَم محافظة أحدثت ارتجاجاً عميقاً في حقل التموضعات السياسية والأخلاقية في المشهد الأوروبي. لكن الإسلام، في كل هذه "الهجرة" الداخلية في حقل التمثّلات الأوروبية، لا يفعل سوى الانضمام إلى إشكاليات غربية ولا ينقل بديلاً أو يطرح للنقاش ما قد يكون هوية أوروبية. ويعتبر وصول الإسلاميين السابقين من حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في تركيا مثالاً مهماً: سعت الحكومة طوال صيف العام ٢٠٠٤ لتمرير قانون يحظر الزنى. وكان يمكن أن يُرى في ذلك محاولة

---

١ بوضوح، لم يعد الجيل الجديد من مناضلي الجبهة الوطنية [الحزب اليميني المتطرّف في فرنسا] يعتبر النضال ضد الإجهاض قضية جوهرية بخلاف الحرس القديم الذي ما زال متمسكاً بمواقفه المحافظة جداً.

خفيّة لأسلمة قانون علماني بالتمام. غير أن هذا القانون لا يمتّ بصلة إلى الشريعة، لأنه يعرّف الزوجين بناء على النموذج الأوروبي (زواج أُحادي والزوجان متساويان): والمقصود هنا استنساخ عودة القِيَم الدينية، كما هي الحال في الولايات المتحدة (حيث تمتلك عشر ولايات مثل هذا القانون وتطبّقه) وليس الاقتراب من العربية السعودية. والمؤمنون في تركيا أقرب إلى المحافظين الدينيين المسيحيين منهم إلى الإسلاميين العرب. يمكن أن يكون ذلك مثار قلق، لكن لكلٍّ أوروباه. لأن الغرب هو الذي يحدّد، أكثر من أي وقت مضى، النقاش بشأن القِيَم، وهو نقاش يتجلّى فيه إسلام مجرّد من الهوية الثقافية.

لقد تحوّل الإسلام إذاً بفعل الدُّنيَوة والعلمانية معاً. وقد توصّل الليبراليون، والمعتدلون، والزنادقة أو الذرائعيون، منذ زمنٍ بعيد إلى حل مسألة عيش إيمانهم (أو غيابه) في المجتمع الغربي. وما أصولية هذه الأيام، بكل أشكالها، إلا محاولة للردّ على هذا التحدي بوضع الهوية الدينية في الصدارة. وهي تنتشر كخطاب وتسعى إلى إيجاد مجال، ومكان يعيش فيه الفرد إيمانه كاملاً. غير أن هذا المكان افتراضي، بين وهْم أمّةٍ لا توجد إلا في الإنترنت، أو في طائفةٍ محلية، منكفئة على ذاتها ولا تبقى على قيد الحياة، إلا لأن العالم الخارجي يبدو لها عدائياً. واليوم لا ينبغي للإسلام – الذي يقارن نفسه على محكّ العلمانية والدُّنيَوَة، وغطرسة بعض الشبان

حديثي العهد بالإسلام، الذين يظنون أن العالم الغربي، الغارق في ماديّته، لا يمكنه إلا أن ينضمّ بكثافة إلى معسكر المؤمنين الحقيقيين - أن يُنسينا أنّ هذا الإسلام يخضع للتشكّلات الجديدة، من زوال الحدود الإقليمية إلى الفَرْدَنة، لا بسبب إصلاح لاهوتي بل نتيجة تعلّمه أن يعيش كأقلية من الآن فصاعداً. وما أردنا تبيانه هنا هو أن الأصولية نفسها نجحت في دمج المجال الديني للغرب (فردانية، الفصل بين السياسة والدين) وتجهد في إقحام هذه القيَم المحافظة، بل الرجعية، في خطاب وممارسة يلاقيان نظيريهما لدى المحافظين المسيحيين أو اليهود. والمشكلة ليس الإسلام بل الديني، أو بالأحرى الأشكال المعاصرة لعودة الديني. وهذا ليس سبباً لإبداء الترحيب والتضامن مع أولئك الذين يبدون كمنبوذين، ولكنه على العكس حثٌّ على النظر إلى الإسلام في الإطار نفسه الذي ننظر فيه إلى الأديان الأخرى والظاهرة الدينية في ذاتها. هذا هو الاحترام الصادق للآخر والحسّ النقدي الحقيقي.

إسلام اليوم هو الذي يقارن نفسه بالعلمانية داخلاً معها في اختبار قوة. حتى الأصولية استوعبت في العمق الفضاء الديني للغرب وينبغي النظر إلى خطابها في الإطار نفسه الذي نضع فيه خطاب الأصوليين المسيحيين أو اليهود.

يتركز النقاش حول العلمانية على الإسلام، مُفسِحاً المجال أمام معركة كلامية بالغة العنف، تتعدى نقاش الأفكار وتستعيد النزاعات.

على عكس الأفكار المسلَّم بها، يُظهر هذا الكتاب أن المشكلة ليست في الإسلام بقدر ما هي في الأشكال المعاصرة لعودة الديني. إن الإسلام المعاصر والمغرَّب، منظوراً إليه من هذه الزاوية، يمكنه أن يصبح مفهوماً في النهاية.

اوليفييه روا كاتب وباحث فرنسي متخصّص في الشؤون الإسلامية. صدر له عن دار الساقي ’الجهل المقدّس‘، ’تجربة الإسلام السياسي‘، ’عولمة الإسلام‘.



ISBN 978-6-14425-863-7
9 786144 258637 >
www.daralsaqi.com